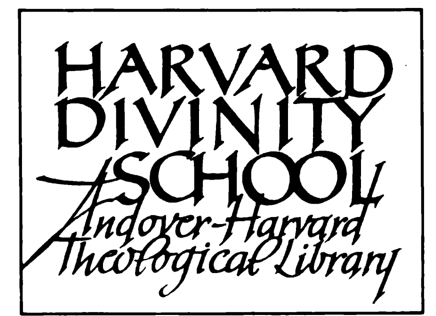




Herman Schell

Kleinere Schriften

Herausgegeben

von

Dr. Karl Hennemann.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1908.



Imprimatur.

Paderbornae, die 25. Ianuarii 1908.

Vicarius Generalis.
Schnitz.

Vorwort.

Vor 2 Jahren — an Herman Schells Geburtstag — sprach ich dem unvergeßlichen, kurze Zeit darauf am letzten Mai 1906 jäh entrissenen Freunde den Wunsch aus, er möge seine früheren Werke neu herausgeben und die zerstreuten Aufsätze, Vorträge, Reden etc. gesammelt seinen Freunden darbieten.

Leider sollte es ihm nicht mehr vergönnt sein, diesen von vielen geteilten Wunsch zu verwirklichen. —

Ich betrachtete es daher als eine Pflicht der Pietät, diese Absicht, soweit deren Durchführung aus anderen Rücksichten nicht unmöglich geworden, in die Tat umzusetzen.

Die Herausgabe der von mir so ausgewählten kleineren Schriften erfolgt unter diesem Gesichtspunkt. —

Den Herren Verlegern jener Zeitschriften, in denen diese Aufsätze und Vorträge erstmals erschienen, sei für deren vor Ablauf der gesetzlichen Schutzfrist freundlichst gewährte Genehmigung des Abdrucks der gebührende Dank zum Ausdruck gebracht. —

Die chronologische Reihenfolge erschien mir aus mancherlei Gründen angemessener als eine systematische Gruppierung.

Von den Vorträgen sind hier nur jene aufgenommen, die mir als selbständige Broschüren, in Zeitschriften oder im Stenogramm vorlagen.

Schell hat seine Reden und Vorträge niemals vorher vollständig ausgearbeitet, sondern nur — aber auch dies nicht immer — in kurzen skizzenhaften Aufzeichnungen unmittelbar vorbereitet. Freilich war sein ganzes Denken und Forschen ständige Vorbereitung für Schrift und Rede.

Niemals vermißt man in ihnen die scharfe logische Disposition. Der Zielgedanke schwebte ihm gestaltend und ordnend bei allen Ausführungen vor, mochten sie auch den der abstrakten Denkweise Schells nicht gewohnten Zuhörer manchmal verschlungen oder anfangs gar dunkel erscheinen.

Schell sprach immer frei, ohne sich an orientierende Notizen zu binden oder auf überflüssiges rhetorisches Beiwerk einzulassen. Um so eindrucksvoller waren seine rednerischen Schöpfungen, die, als unmittelbarer Ausdruck seiner oft gewaltig und stürmisch sich offenbarenden Überzeugung, niemals etwas Gekünsteltes an sich trugen. Diese Bemerkungen glaubte ich jenen Lesern schuldig zu sein, die Schell nicht persönlich gehört haben.

Die Vorträge wie die übrigen Aufsätze und Abhandlungen enthalten ohne Zweifel wichtige Probleme aus dem religionswissenschaftlichen, philosophischen und theologisch-apologetischen Arbeitsfelde, sowie aus dem Gebiete brennender Tagesfragen in gründlicher und sachlich vornehmer Behandlungsweise.

Überall kommt Schells Grundgedanke zu anschaulicher Entwicklung und siegreicher Darstellung: den Beweis zu erbringen für die unvergleichliche Erhabenheit der von der offenbarungsgläubigen Weltauffassung des katholischen Christentums vertretenen religiösen und sittlichen Wahrheiten, die allen, auch den höchst gespannten Anforderungen gerecht werden, da sie nie alternde, weil göttliche Kraft in sich tragen.

Als katholischer Apologet — katholisch in des Wortes vollster Bedeutung — weiß sich Schell in die Auffassung des Gegners so objektiv hineinzudenken, daß Übereifrige in verschiedenen Lagern gerade diesen Vorzug Schells in engherziger, ja ungerechter Weise bemängeln zu müssen glaubten.

Schell verschmäht eben die manchmal beliebte Methode, die gegnerische Anschauung erst zu verzerren und dann das selbstgemachte Zerrbild zu »widerlegen«.

Die Wahrheit bedarf keiner Verdächtigung und keiner Entstellung. —

Aus der Tiefe schöpft Schell und in die Tiefe geht er, in der ihm eigenen prägnanten und tiefgründigen Erfassung der Probleme. Schell erlebt in sich selbst die Anschauung des Gegners, stellt sie systematisch dar und ringt mit ihr. Das Wertvolle würdigt er gerecht und vorurteilsfrei ebenso, wie er das nach seiner Meinung Unberechtigte und Unbegründete zurückweist. Als Ireniker will er den Gegner nicht um jeden Preis widerlegen, sondern gemeinsam mit ihm die Wahrheit und das Gute, wo immer er es findet, anerkennen und so zugleich versöhnend

wirken: aber ohne Preisgabe des katholischen Glaubensbestandes. Schell schreibt und spricht nicht bloß mit der scharfen Kritik seines Intellekts, sondern auch, und das weckt Sympathie, mit der Glut eines für die höchsten Ideale flammenden Herzens und mit der Innigkeit eines für Gott den Alleinguten begeisterten Gemütes. —

Den Schwierigkeiten geht er niemals aus dem Wege, und sie schrecken den Apologeten auch nicht. Er versucht Lösungen, sich wohl bewußt, daß alles menschliche Forschen und Wissen »Stückwerk« ist.

Die größte neuzeitliche Gefahr für den Glauben an einen persönlichen Gott und das Christentum sieht Schell in dem Monismus jeglicher Färbung. Ihm gilt daher mit aller Entschiedenheit und Planmäßigkeit sein Kampf. —

In den Artikeln: »Am Webstuhle der Zeit« orientiert Schell in gedrängter Kürze und objektiv über aktuelle literarische Erscheinungen auf den verschiedensten Gebieten der Theologie und Philosophie und über bedeutsame Ereignisse. —

Besondere Beachtung verdient Schells Rektoratsrede über: »Das Problem des Geistes«, die als Broschüre im Druck erschienen war.

Diese Schrift wurde von Schell hoch gewertet, weil sie eine kurze Darstellung seines philosophisch-theologischen Systems ist und dessen Grundlagen kurz und klar zum Ausdruck bringen sollte.

Man bewundert in ihr die Durchsichtigkeit der Behandlung des so schwierigen Geistesproblems. Sie bietet eine überzeugende in moderne Form gefaßte Widerlegung des Kantschen Subjektivismus und des erkenntnistheoretischen Idealismus.

Sehr wertvoll ist auch die scharfe Betonung des Geistes als eines in sich vollendeten, alles auf sich zurückbeziehenden und aus sich selbst erklärbaren Wesens, während die Materie wesentlich über sich hinausweist und ihren vollen Erklärungsgrund nur in einem höheren geistigen Wesen haben kann. In der Summe der vielen neuen, kräftig anregenden und tiefwahren Gedanken findet sich allerdings auch die durch die kirchliche Zensurbehörde beanstandete Darstellung des Gottesbegriffes als causa sui.

Obwohl die Schrift selbst seinerzeit von der Indexkongregation nicht beanstandet worden ist, glauben wir dennoch, um

Mißverständnissen und Streitigkeiten vorzubeugen, feststellen zu sollen, daß der wesentliche Unterschied zwischen der aristotelisch-scholastischen Philosophie und der Anschauung Schells in der abweichenden Auffassung der Begriffe: actus purus, Substanz und intellectus possibilis besteht, und daß hierin eine Quelle seines von der kirchlichen Behörde getadelten Gottesbegriffes erblickt werden muß.

Nach Klarstellung dieser Punkte wird es um so leichter sein, im übrigen den Reichtum und die Fülle von wahren, zum Teil ganz neuen, sowohl philosophisch wie dogmatisch-apologetisch höchst bedeutsamen Gedanken aus dieser akademischen Festrede zu erheben und sie im Interesse der Wahrheit und kirchlichen Wissenschaft wirkungsvoll und dankbar zu verwerten.

Schließlich sei noch besonders hingewiesen auf die im ersten Bande der mit kirchlichem Imprimatur versehenen Apologie[1] an 24 Stellen enthaltenen Ausführungen Schells über den Gottesbegriff.

Alles in allem: Die vorliegenden kleineren Schriften sind ein reicher Schacht und eine kostbare Schatzkammer wissenschaftlicher und religiös-sittlicher, tiefer und wertvoller Ideen und gewähren einen Blick in Schells Geisteswerkstatt und sein apologetisches Arsenal.

[1] 3. Auflage 1907, herausgegeben von Karl Hennemann, Paderborn, Ferdinand Schöningh.

Würzburg, 31. Mai 1908. K. H.

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorwort III

Die mystische Philosophie des Buddhismus und die bezüglichen Publikationen aus esoterischen Kreisen . . . 1—37

Kosmogonie 20

Konstellation zu Weltenketten 23

Anthropologie 24

Karma 25

Devachan und Avitchi 27

Entwicklung und Fortschritt der Menschheit 28

Die Gefahr und Aufgabe der Entscheidung 31

Die Tao-Lehre des Lao-tse . . . . 38—96

I. Spekulative Theosophie.

§ 1. Das höchste Wesen 42

§ 2. Die Wirksamkeit Gottes 44

§ 3. Die inneren Unterschiede in Gott 50

II. Praktische Theosophie.

§ 4. Das Wesen der wahren Weisheit 65

§ 5. Der heilige Mensch, das persönliche Ideal der Weisheit . 85

§ 6. Die Unsterblichkeit des ewigen Lebens 91

Der Gottesbegriff im Katholizismus und Protestantismus 97—150

§ 1. Allgemeiner Charakter der protestantischen Theologie und Polemik 97

§ 2. Allgemeine Bestimmung des dem Protestantismus zugrunde liegenden Gottesbegriffs 100

§ 3. Der Gottesbegriff und die protestantische Lehre von den Quellen der Offenbarung 104

§ 4. Der Gottesbegriff und die Lehre vom Heilswerk in seiner inneren Vermitttlung 114

§ 5. Der Gottesbegriff und die Lehre vom Heilswerk in seiner äußeren Vermittlung 126

Der Katholizismus in Deutschland und die deutschen Universitäten. (Rede, gehalten auf der 40. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands am 28. August 1893.) . 151

Die Grundgedanken des messianischen Lebensplanes Jesu auf Grund der exegetischen Werke des verlebten Professors Dr. Joseph Grimm. (Trauerpredigt zu dessen Gedächtnis, gehalten in der Universitätskirche zu Würzburg am 15. Januar 1896.) 165

Seite

Theologie und Universität. (Festrede beim Antritt des Rektorates während der Einweihungsfeier der neuen Universität zu Würzburg am 28. Oktober 1896 178

Das Problem des Geistes mit besonderer Würdigung des dreieinigen Gottesbegriffes und der biblischen Schöpfungsidee . . . . 185—238

I. Allgemeine Naturbestimmung des Geistes als innerliche Tätigkeit von selbständigen Wesen 185
II. Der Geist als Erkenntnis 189
Selbstursächlichkeit 206
III. Der Geist als Wille 212
IV. Die Idee des vollkommenen Geistes im Begriff des dreieinigen Gottes und voraussetzungslosen Weltschöpfers 223

Schöpfung oder Entwicklung? 239

Das erkenntnistheoretische Problem. (Vortrag in der philosophischen Sektion des V. internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München 1900.). 255

René Descartes. (Zum 250. Jahrestag seines Todes.). . . . 264

Das Entwicklungsgesetz der Religion und deren Zukunft . 271

Eine philosophische Stimme zur Jahrhundertwende 287

Katholizismus und Protestantismus inbezug auf den religiösen Fortschritt im Reiche Gottes. . . . . 293—321

I. Religion und Fortschritt 293
II. Kritik und Polemik 295
III. Autoritätsglaube und religiöses Wahrheitsinteresse 299
IV. Kultur der Neuzeit und der Protestantismus 309
V. Die Tat Jesu und die Tat Luthers 316
VI. Die Jesuitenfrage 318

Häckels Monismus und der christliche Glaube an Gott und Geist 322

Die Kämpfe des Christentums . . . . 334—343

I. Hellenismus und Arianismus 335
II. Byzantinismus und Islam 338
III. Renaissance und Reformation 340

Erklärung auf die Angriffe des kathol. Theologieprofessors Anonymus R. (P. Jos. Müller S. J. Innsbruck) in seinem Aufsatze: »Wesen und Aufgabe des Protestantismus nach Prof. Dr. Schell« in der »Salzburger Kirchenzeitung« Nr. 89 und 90 vom 12. und 15. November 1901 344

Individualismus und Auktorität, Entwicklung und Unveränderlichkeit im Katholizismus. Zur Entgegnung auf die Angriffe des Anonymus R. in Nr. 94 der Salzburger Kirchenzeitung 353

Am Webstuhle der Zeit. Katholische Kirche. (Türmerjahrbuch 1902). 360

Seite

Das Christentum Christi. Eine kritische Studie zu Harnacks Wesen des Christentums . . . . 366—381
I. Das Evangelium und die Wahrheit 366
II. Die ruhenden und die zündenden Elemente 369
III. Das Evangelium und die Kirche 375
Christus und die Kultur. (Vortrag am 17. November 1902 im Museumssaale in München; nach einem Stenogramm.) . 382
Am Webstuhle der Zeit. Katholische Kirche. (Türmerjahrbuch 1903.) 395
Die Arbeit im Lichte des Glaubens 401
Instaurare omnia in Christo! (Adventsgedanken.) 415
Der Friede des Gottesreiches. (Weihnachtsgedanken.) 418
Jahwe und Marduk. Das Gottesreich der Bibel und das Weltreich von Babel 425
Am Webstuhle der Zeit. Katholische Kirche. (Türmerjahrbuch 1904.) 463
Lehrende und lernende Kirche. Wissenschaft und Autorität 471
Die kulturgeschichtliche Bedeutung der großen Weltreligionen . . . . 492—516
I. Die chinesisch-japanische Religion und ihre Kulturbedeutung . . 493
II. Die Religionsentwicklung im indischen Kulturgebiet 505
III. Die Kultur des Christentums 513
Die Religion des Geistes. (Eine Pfingstbetrachtung.) . . . 517
Gesetz und Gottesglaube. Eine Erwiderung auf Professor Ladenburgs Angriffe. Vortrag am 7. April 1904 in Breslau. (Nach einem Stenogramm) . . . . 522—541
Das Gesetz und seine Bedeutung 523
I. Das Gesetz und die Welt des Leblosen 524
II. Das Gesetz des Lebens 529
III. Das Gesetz und die Welt des Geistes 533
Am Webstuhle der Zeit. Katholische Kirche. (Türmerjahrbuch 1905.) 542
Ut omnes unum als Sehnsucht und Verheißung der Propheten 550
Gottesbegriff und Aberglaube 557
Die Todsünde 578
»Wunder des Lebens.« Bedenken gegen den Monismus Ernst Häckels 594
Am Webstuhle der Zeit. Katholische Kirche. (Türmerjahrbuch 1906.) 613
Worte Christi. Das Charakterbild Jesu nach Houston Stewart Chamberlain 624

Seite

Das Siebentagewerk der Schöpfung und die moderne Naturwissenschaft.
(Eine Pfingstbetrachtung.) 639

Die Gotteskräfte des Christentums.
Complexio oppositorum oder Sprachenfülle des Pfingstfestes 657

Sach- und Namen-Übersicht 689

Berichtigungen.

S. 109 Z. 16 l. Jesaia. S. 141 Z. 2 l. der größere Teil.
S. 243 Z. 15 l. Phylogenie. S. 309 Z. 1 l. solchem.
S. 581 Z. 16 l. Sprachweise. S. 679 Z. 16 v. u. l. des Sakramentes.

Die mystische Philosophie des Buddhismus und die bezüglichen Publikationen aus esoterischen Kreisen.[1]

Das wichtige Mittel der methodischen Vergleichung zur Unterscheidung des Gemeinsamen und Eigentümlichen, des Ursprünglichen und Spätern, des Fortschritts und der Entartung, des geistigen Gedankens und seiner sinnlichen Umhüllung wird in neuester Zeit mit unvergleichlichem Eifer auf dem Gebiet der vergleichenden Religionsforschung zur Anwendung gebracht. Es bedarf allerdings unermüdlicher philologischer Tätigkeit, um die autoritativen Quellen der großen Religionen nach ihrem relativen und absoluten Wert zu bestimmen und dem Studium zugänglich zu machen: eine kanonische Literatur, die alle Schwierigkeiten vereinigt, welche Fremdartigkeit des Gedankens und seines Ausdrucks, Naivität und Reflexion, Inhalt und Umfang erzeugen; welche hinwiederum der treueste, ich möchte sagen, der himmlische Widerhall jenes Denkens und Strebens ist, in welchem sich die Geisteskraft der Kulturvölker in ihrer ganzen Eigenart und Fülle ausgestaltet hat. Man nehme hinzu das Studium der Veränderungen, welche der religiöse Volksgeist wie die wissenschaftliche Theologie in den positiven Überlieferungen hervorgerufen haben, und es begreift sich leicht, daß Teilung der Arbeit, wenn irgendwo, auf dem Gebiete der vergleichenden Religionsforschung vonnöten ist. Die Arbeitsteilung muß sich naturgemäß auf die Scheidung des empirischen und spekulativen, oder des philologischen und philosophischen Anteils beziehen; denn es dürfte kaum einem Forscher möglich sein, eine solche linguistische Gelehrsamkeit mit philosophisch-theologischer Schulung zu vereinigen, daß er sowohl als vergleichender Philologe wie als vergleichender Theologe den

[1] Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, herausgegeben unter Mitwirkung von Fachgelehrten von Dr. Ernst Commer, Paderborn und Münster, Ferdinand Schöningh. I. B. 1. Heft 1886.

notwendigen Ansprüchen der Religionen gerecht zu werden vermöchte.

Auch wenn die Vergleichung der Religionen bloß in archäologischer Tendenz arbeitete, nicht vor allem, um ihren reichen Beitrag zur Aufhellung der religiösen Wahrheit zu liefern, bedarf der Religionsforscher einer exakten und objektiven Kenntnis der fremden, nicht minder aber der eigenen Religion, der christlichen Offenbarung, und in ihrem Umfang insbesondere des Katholizismus. Man hielt engherzige Befangenheit so gern für eine Mitgift der orthodoxen Theologie, daß man unvermerkt die ungerechtesten Vorurteile gegen Christentum und Kirche als selbstverständliche Wahrheiten in die vergleichende Religionsbetrachtung einführte, ohne ein ernstes Studium des Katholizismus insbesondere für notwendig zu erachten. Dem Mangel theologischer Studien mag es zuzuschreiben sein, wenn sich sogar bahnbrechende Forscher von oberflächlichen Vorurteilen gegen das Christentum ihrer eigenen Konfession, noch mehr aber gegen die katholische Kirche, in ihrem Urteil beherrschen und irreleiten ließen.

Es wäre ein großes Hindernis für den Erfolg der besten neuern Autoren auf dem Felde der vergleichenden Religionsforschung, wenn insbesondere katholische Theologen denselben in ihrer Berichterstattung über die religiösen Ideen und Riten Indiens nur so viel Vertrauen schenken könnten, als sie durch ihr Verständnis der katholischen Kirchen- und Volksreligion verdienen. Der Wille, objektiv zu urteilen, befreit den Geist des Forschers nicht ohne weiteres von Vorurteilen, zumal auf dem religiösen Gebiete, auf welchem die persönliche Lebensentwicklung und das höchste Interesse mit den abstrakten Problemen verschlungen sind. Derartige Erwägungen wurden auch wachgerufen bei der Lektüre des Werkes von Sinnett: Die esoterische Lehre oder Geheimbuddhismus (Übersetzung aus dem Englischen. Leipzig 1884) – welches Anlaß und Gegenstand zu dieser vorzüglich in spekulativem Interesse unternommenen Studie geboten hat. Es soll hingegen auch nicht verschwiegen werden, daß vorliegendes System der mystischen Philosophie des Buddhismus durch die strenge Konsequenz, mit welcher es den monistischen Entwicklungsgedanken insbesondere auf dem geistigen Lebensgebiet durchführt, und durch den ruhigen Ernst, mit welchem es an die ewigen

Probleme der Wissenschaft und Religion herantritt, hohe Bewunderung und sorgfältige Würdigung verdient.

Die Veröffentlichung der buddhistischen Geheimwissenschaft ging von der theosophischen Gesellschaft aus, welche 1875 von »Geheimlehrern« gegründet wurde, um in Fühlung mit der europäischen Welt zu treten. Ihr Organ: »The Theosophist« erschien zuerst monatlich in Bombay, dann in Madras, dessen wichtigste Publikationen aus der Feder Sinnetts stammten und von ihm in der oben erwähnten Schrift systematisch verbunden wurden. Es entstanden Zweiggesellschaften in England, Frankreich, Rußland, auch in Deutschland; als Organ dieser Richtung ist die ‚Sphinx' zu betrachten, welche seit Beginn dieses Jahres [1886] in Leipzig (Th. Griebens Verlag) erscheint, eine »Monatsschrift für die geschichtliche und experimentale Begründung der übersinnlichen Weltanschauung auf monistischer Grundlage«, herausgegeben von Hübbe-Schleiden. Als wissenschaftlicher Vertreter dieser religiös-philosophischen Fortentwicklung des buddhistischen Monismus dürfte Carl du Prel zu betrachten sein, von dessen Werken wir die Philosophie der Mystik, Leipzig 1885, erwähnen.

Das System von Ideen, welches unter dem Namen des esoterischen Buddhismus von Sinnett in das Abendland eingeführt worden ist, mußte notwendigerweise mehrfaches Befremden erregen. Man hielt dafür, es sei der Anspruch auf die geheime Fortpflanzung einer uralten Weisheitslehre als eine unbegreifliche Anmaßung a limine zurückzuweisen, zumal dem Buddhismus aus inneren und geschichtlichen Gründen eine Geheimwissenschaft fremd sei. Der Anteil, welchen das theosophische System Sinnetts der Deszendenztheorie eingeräumt habe, lasse keinen Zweifel über den modernen Ursprung desselben, da man doch nicht im Ernst den Glauben verlangen könne, die buddhistischen Weisen seien schon Jahrtausende im stillen Besitz der Errungenschaft Spencers und Darwins gewesen, ohne sich etwas davon merken zu lassen. Nehme man den Spiritismus hinzu, so habe man die neuen Elemente, welche in Verbindung mit der Sankhyaphilosophie den esoterischen Buddhismus ergeben. Vgl. außer anderen publizistischen Stimmen Allg. Zeit. 26. 1886.

Zunächst stellen wir nun die Frage, ob die Annahme einer Geheimlehre im Buddhismus durch innere Gründe erlaubt und

durch äußere Anzeichen empfohlen werde. — Vielleicht ist es gut, sofort beizufügen, daß auch bei Annahme einer Geheimüberlieferung eine sachliche Weiterentwicklung nicht auszuschließen ist, auch nicht bei voller Würdigung der Eigenart des orientalischen Denkens. Dieses ist vorzugsweise gläubige Versenkung in überlieferte Ideen, um von ihrem Inhalt möglichst stark ergriffen und so überzeugt zu werden; kritische Prüfung der Wahrheit und alles, was zur Bereicherung des Urteils dient, liegt ihm ferner; betrachtende Vertiefung in den Vorstellungsinhalt ist ihm die Hauptsache. Trotz dieser Vorliebe für mystische Kontemplation und traditionelle Weisheit kann auch der orientalische Geist das Bedürfnis sachlicher Kritik und objektiver Vergleichung nicht ganz vernachlässigen; daher müßte von vornherein angenommen werden, daß in dem etwaigen Geheimbund nicht eine uranfängliche Weisheit unverändert fortvererbt, sondern daß gewisse Prinzipien, Methoden und Ziele des religiösen Philosophierens festgehalten und zu verschiedenen Zeiten mit besserem oder geringerem Erfolg angewandt worden seien. Man müßte ja den menschlichen Geist für einen leblosen Mechanismus halten, wenn man ihm ein rein passives Empfangen und Weitergeben tiefgreifender Weltanschauungen auf Jahrtausende zumuten wollte; selbst in einem so streng disziplinierten Orden, wie Sinnett ihn schildert, wäre dies ein psychologisches Rätsel. Die katholische Kirche, welche als Bewahrerin der Offenbarung einen ähnlichen Anspruch erhebt, tut dies nur unter ausdrücklicher Berufung auf den Beistand des göttlichen Geistes.

Die Frage nach der Möglichkeit und dem Vorhandensein einer Geheimlehre hängt mit der Pflege theologischer Metaphysik oder der Religionsphilosophie im Gegensatz zur Religion zusammen. Je mehr im Kreise der Priester, Aszeten oder Theologen die überlieferte Religion mit ihren Lehrsätzen und Riten wissenschaftlich erforscht wird, ob in der positivern Tendenz allegorischer Vergeistigung oder skeptischer Kritik, desto mehr Anlaß ist zur Verengerung und Abschließung des Kreises gegeben, insbesondere, wenn auf der Wertschätzung der Religion seitens des Volkes große Privilegien des priesterlichen Standes beruhen. Die Schwierigkeit abstrakter Spekulation, die Gefährlichkeit negativer und aufgeklärter Resultate für die Massen, der Nimbus geheimen Wissens:

alle diese Momente würden im freieren Abendlande eine gewisse Zurückhaltung bewirken; im schematisch angelegten Orient müssen sie zu einer organisierten Geheimschule führen, — wie im brahmanischen Indien, in Chaldäa, in Ägypten, den vielen Mysterien und Geheimsekten Vorderasiens.

Die Frage nach der Zulässigkeit einer esoterischen Schule im Buddhismus würde sich demnach dahin zuspitzen, ob der Buddhismus von Anfang an eine spekulative Dogmatik oder Metaphysik ererbt oder erzeugt habe, oder ob er als eine nüchtern-praktische Religion ohne Ministerium zu erkennen sei.

Man ist allerdings gewohnt, den Buddhismus als eine fast ausschließlich praktische Erlösungsreligion zu betrachten, in welcher das Ziel mit absoluter Alleinherrschaft den wenigen Mitteln ihr ganz bestimmtes Maß von Wert verleiht. Insbesondere scheint das buddhistische Endziel dem Wissen keinen jenseitigen, absoluten und ewigen Wert zu gewähren; denn sogar das höchste Wissen wird nur deshalb erstrebt, weil es zum Nirwana, zum Verwehen alles Wesens und Wissens verhilft. Geheimwissenschaft setzt hingegen den Glauben an eine ewige und unergründliche Wahrheit voraus, deren Anschauung irgendwie den Mysten beseligt.

Das einfachste Symbolum des Buddhismus sind die vier großen Wahrheiten von der Tatsache, dem Entstehen, der Aufhebung und dem Wege zur Aufhebung des Leidens. Die beiden ersten Lehrsätze enthalten zweifellos das Ergebnis der Spekulation Siddarthas und den Inbegriff der buddhistischen Dogmatik, zu welcher noch der dritte als die Verkündigung des zu erstrebenden Lebensziels, des Moralprinzips, hinzukommt. Allein man legt bei der Würdigung dieser Religion das Schwergewicht auf den vierten Artikel, den Inbegriff der Moral, zumal gerade in der Tugend- und Pflichtenlehre, den drei Kategorien der Rechtschaffenheit, Aszese und Mystik, die Kraft und die Erfolge des Buddhismus liegen sollen. Die erste Stufe der Sittlichkeit ist gemeinverbindlich und wird durch den Pentalog (das Verbot des Tötens und Stehlens, der Unwahrheit, Unkeuschheit und Unmäßigkeit) geregelt; der zweiten entspricht das Mönchswesen; der dritten der Stand des vollendeten Weisen. Ist nun nicht die Fortdauer der beiden letztern Kategorien buddhistischer Moral bedingt durch die Pflege

der Kontemplation und Spekulation? Führt nicht der praktische Teil ebenso wieder in die spekulative Metaphysik zurück, wie er aus ihr hervorgeht? Schöpft nicht das Leben des Mönches wie des Vollendeten seinen geistigen Inhalt aus der beständigen Betrachtung und Erforschung der drei ersten Artikel?

Allerdings gibt das Ziel dem System seinen prinzipiellen Charakter, und dieses Ziel ist das Nirwana. Was aber ist unter dem Nirwana zu verstehen? Was verstand Buddha unter demselben? War es ihm ein absolutes Verwehen des Daseins oder nur des vergänglichen Daseins? ein vollständiges Erlöschen alles Wissens oder nur des beschränkten und individualisierten Bewußtseins? Ist seine Auffassung des Nirwana innerlich verschieden von dem Eingehen in das Parabrahma oder den ewigen Âtman der Vedântalehre, verbunden mit Abstreifung aller Bestimmungen oder Upâdhis? Letztere waren es nach der Vedântatheologie, was dem Wechsel und dem Leiden unterworfen ist; die buddhistische Terminologie bezeichnet sie als die Sankhâras oder das Dhamma. Erkannte nun Buddha im Menschen nur einen Haufen Sankhâras, oder noch ein Absolutes, wie der Vedânta, welcher dasselbe in dem innersten Âtman findet? Daß die Person (satta) außer dem Konglomerat von Sankhâras nichts sei, werden wir von Buddha belehrt; allein hat er damit alles wahre Sein negiert? Es scheint dies um so weniger, da gerade die Persönlichkeit eine Beschränkung, Besonderung und Bestimmung des absoluten Seins besagt, mit ihrer Auflösung in ein System von Sankhâras demnach keineswegs das Sein selber aufgehoben, vielmehr von seiner widernatürlichen Beschränkung befreit wird.

Wir halten dafür, daß eine Zurückhaltung Buddhas hinsichtlich des tiefsten Geheimnisses von Gott und Welt, Seele und Vollendung angenommen werden müsse; eine Zurückhaltung, welche nicht aus Indifferenz gegen das spekulative Problem, sondern aus bewußter Erwägung hervorging und daher geeignet war, einer Geheimschule im Sinne des »Theosophist« Raum und Anlaß zu gewähren.

Das Problem des Endzustandes erschien nicht erst dem Buddhismus als ein Mysterium; schon die Brahmanen erklärten, seine Lösung sei das höchste Wissensziel, allein auch die schwierigste

Aufgabe; sogar den Göttern sei es nicht gestattet, den Schleier dieses Geheimnisses zu heben.

Den Beleg hierfür bietet zunächst die tiefsinnige Erzählung von dem Brahmanenknaben Naciketas in Kâṭhaka-Upanishad. Die Heilsbegierde führt den jungen Naciketas zum Todesgott hinab, von welchem er als einen der drei zugestandenen Wünsche begehrt, er solle ihm die unter den Priesterschulen strittige Frage beantworten, ob die Toten sind oder nicht sind. Yama, der Tod, bittet ihn, die Frage zurückzunehmen und einen andern Wunsch zu stellen, weil dies auch für die Götter ein zu schwieriges Geheimnis sei; er bietet ihm alle Schätze und Freuden der Weltherrschaft auf lange Lebenszeit; indes Naciketas bleibt bei seinem Begehren: »Der Wunsch, der in verborgene Tiefen eindringt, der ist's allein, den Naciketas wählet.«

Yama erhört ihn endlich und antwortet: »Die den Pfad des Nichtwissens wandeln, irren ziellos durch das Jenseits, wie Blinde von Blinden geführt; der Weise dagegen, welcher das Eine, das Ewige, den alten Gott, der in der Tiefe weilt, erkennt und sich über Leid und Freud erhebt, wird erlöst von Recht und Unrecht, frei von Gegenwart und Zukunft.« Vgl. bei Oldenberg, Buddha, das Nähere dieser Erzählung, welche durch die gehorsame Hingabe des Naciketas zur Opferung seitens seines Vaters, sowie die Bedeutung dieses Opfers für die Erlösung vom Tode an das Opfer Isaaks anklingt, natürlich in durchaus brahmanischer Fassung.

Der ältere Glaube, daß das rechte Wissen vom rechten Opfer von der Herrschaft des Todes befreie, ist in einer fortschreitenden Umsetzung zu verfolgen, bis dieses Wissen von Buddha als ein rein spekulatives mit ausdrücklicher Verachtung ritueller Geheimnisse erklärt wird. Uns ist hier nur die Tatsache wichtig, daß es überhaupt als ein privilegiertes Geheimnis, sei es liturgischer oder philosophischer Art, betrachtet wurde. Eine interessante Phase dieser spekulativen Umarbeitung der früheren einfachen Begriffe von jenseitiger Vergeltung wird mit der Lehre von den Ursachen und Gesetzen der Wiedergeburt eingeleitet, der Lehre vom Karman, einem der wichtigsten Kapitel des Geheimbuddhismus. Diese Theorie ist offenbar das Produkt der Bemühung, der Lösung des großen Problems näher zu kommen, als es mit der einfachen Vergeltungslehre möglich schien: sie trug von Anfang

an den Charakter esoterischer Weisheit. »Unsere Quellen lassen uns erkennen,« schreibt Oldenberg a. a. O. p. 50, »wie im Anfang diese neue Lehre in den Kreisen der philosophierenden Brahmanen einheimisch geworden ist; wer sie besitzt, hat das Gefühl, ein Mysterium zu besitzen, von dem man heimlich unter vier Augen redet. So in dem großen Redetournier, von welchem das Brâhmana der 100 Pfade erzählt. Unter den Gegnern, welche den weisen Yâjñavalkya mit ihren Fragen zu Falle zu bringen suchen, tritt Jâratkârava Ârtabhâga auf. »Yâjñavalkya,« fragt er, »wenn der Mensch stirbt, geht seine Stimme in das Feuer ein, sein Atem in den Wind usw. Wo aber bleibt der Mensch selbst?« — »Gib deine Hand her, Freund!« lautet die Antwort, »Ârtabhâga! wir beide allein wollen davon wissen. Kein Wort davon in der Versammlung!« Und sie gingen beide hinaus und sprachen miteinander. Was sie da redeten, von der Tat (karman) redeten sie; und was sie da kündeten, die Tat kündeten sie; rein (glücklich) wird er durch reine Tat; böse (unglücklich) durch böse Tat. — In der Welt der Erlösung und Seligkeit aber, zur Vereinigung mit dem Brahman zu führen vermag keine Tat. Auch die gute Tat ist etwas, was in der Sphäre des Endlichen befangen bleibt; sie findet ihren Lohn; allein des Endlichen Lohn kann auch nur ein endlicher sein. Der ewige Âtman ist über Lohn und Strafe, über Heiligkeit und Unheiligkeit gleich hoch erhaben.« Cf. Bṛih. Up. 3, 2, 13. Deussen, Das System des Vedanta p. 405.

Nach einer anderen Darstellung derselben Autorität stellt sich die Theorie also dar: »Auf dem Begehren (kâma) beruht des Menschen Natur. Wie sein Begehren ist, so ist sein Streben; wie sein Streben ist, solche Tat tut er; welche Tat er tut, zu einem solchen Dasein gelangt er. Rein wird er durch reine Tat, bös durch böse Tat. Darüber ist dieser Vers: Dem hängt er nach, dem strebt er zu mit Taten, wonach sein innerer Mensch und sein Begehr steht.

Nachdem den Lohn er hat empfangen
Für alles, was er hier begangen,
So kehrt aus jener Welt er wieder
In diese Welt des Wirkens nieder.

So steht es mit dem Verlangenden (kâmayamâna); nunmehr von dem Nichtverlangenden.«

»Wahrlich, dieses große ungeborene Selbst, das ist unter den Lebensorganen jener selbstleuchtende Geist! Hier inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls; er wird nicht höher durch gute Werke, er wird nicht geringer durch böse Werke; er ist der Herr des Weltalls, er ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen; er ist die Brücke, welche diese Welt auseinanderhält (sc. durch den Gegensatz von Genießenden = individuellen Seelen = bhoktar, und von Zu-Genießendem = boghyam, nämlich der Frucht der Werke eines frühern Daseins), daß sie nicht verfließe. Ihn suchen durch Vedastudium die Brahmanen zu erkennen, durch Opfer, durch Almosen, durch Büßen, durch Fasten. Wer ihn erkannt hat, wird ein Einsiedler; zu ihm pilgern auch hin die Pilger, als die, welche nach der Heimat sich sehnen . . . .

Das ist des Brahmanfreundes ew'ge Majestät,
Daß er nicht wächst durch Werke und nicht minder wird;
Man folge ihrer Spur, wer sie gefunden hat,
Der wird durch böse Werke weiter nicht befleckt.

Darum, wer solches weiß, der ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt; nur in dem Selbst sieht er das Selbst; alles sieht er an als das Selbst; nicht überwindet ihn das Böse; er verbrennet alles Böse; frei von Bösem, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel wird er ein Brâhmaṇa, er, dessen Welt das Brahman ist.« — »Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er und in Brahman löst er sich auf. Darüber ist dieser Vers:

Wenn alle Leidenschaft verschwunden,
Die in des Menschen Herzen nistend schleicht,
Dann hat das Sterbliche Unsterblichkeit gefunden,
Dann hat das Brahman er erreicht.« —

»Also sprach Yâjñavalkya. Da sprach der König: O Heiliger, ich gebe dir mein Volk in Knechtschaft und mich selbst dazu.« So Bṛihadâraṇyaka Upanishad 4, 4 und Deussen, Das System des Vedânta p. 208 sq.

Die Gründe, welche dieses Wissen in brahmanischer Zeit zum Geheimbesitz weniger Vollkommenen machten, behaupteten ihr

Recht auch den universalen Tendenzen der Predigt Buddhas gegenüber. Er selbst ist Zeuge dessen, wenn er sich nur mit Mühe entschloß, als Prophet aufzutreten. Es war insbesondere der Satz von der Verkettung der Ursachen und vom Aufhören der Gestaltungen, also vom Wesen der Entwicklung und des Nirwana, der ihm zu erhaben und schwierig für das allgemeine Verständnis schien. Es bedurfte der Fürsprache des höchsten Brahman, um ihn von dem Entschluß abzubringen, nach erlangter Erlösung sich ins Nirwana zu versenken.

»Wozu der Welt offenbaren, was ich in schwerem Kampf errang? Die Wahrheit bleibt dem verborgen, den Begierde und Haß erfüllt. Mühsam ist es, geheimnisvoll, tief, verborgen dem groben Sinn; nicht mag's schauen, wem irdisches Trachten den Sinn mit Nacht umhüllt.« cf. Mahâvagga 1, 5, 2 sq. — So der Gedanke, der ihn zuerst gefangen nahm. Nachdem er der Bitte des Brahman Sahampati aus Mitleid mit jenen Seelen willfahren, welche zwar Empfänglichkeit für das Wahre, nicht aber die Kraft besitzen, sich selbst zur erlösenden Wahrheit emporzuringen, erwähnt er nochmals seines frühern Bedenkens:

»Geöffnet sei allen das Tor der Ewigkeit!
Wer Ohren hat, höre das Wort und glaube.
Der eignen Pein dacht' ich; drum hab' ich, Brahman,
Das edle Wort noch nicht der Welt verkündet.«

Sollte Buddha nach solchen Erwägungen zum Entschluß gekommen sein, der Gesamtheit alle Errungenschaften seiner Spekulation zu offenbaren? Mußte er sich nicht, von der Logik seiner eigenen Gedanken genötigt, auf dasjenige beschränken, was einerseits dem Erlösungsbedürfnis, anderseits der Fassungskraft der Menge, nicht bloß des Volkes, sondern auch der Mönche genügte? Zweifelte er ja sogar an der Möglichkeit, seine vier Lehrsätze, vor allem den zweiten, den Überzeugungen annehmbar zu machen. Nur die Energie, mit welcher er diese Lehren vorstellte und den Geist in dieselben zu vertiefen befahl, gab einige Gewähr für ihre erfolgreiche Verbreitung; ich rechne hierzu auch die Energie, mit welcher er alle weitern theoretischen Fragen abwies, damit die gewöhnlichen Aszeten möglichst stark von den vier Grundwahrheiten ergriffen würden. Dem entspricht auch ein anderer Gedanke des Buddhismus: es sei ein Entwicklungsgesetz der Natur,

daß sie zuerst eine Kraft zur Reife bringe, ehe sie entscheidungsvolle Anforderungen an dieselbe stelle. So begründeten auch Buddha und seine Jünger ihr Nichteingehen auf metaphysische Erörterungen mit Uneingeweihten; sie fürchteten dieselben zu verwirren und mit der Last einer Wahrheit, welche sie noch nicht ertragen könnten, zu erdrücken.

Es mangelte durchaus nicht an scharfer und genauer Fragestellung an Buddha und seine Kirche, ob der Vollendete im Nirwana noch sei oder nicht mehr sei — die Frage des Naciketas. Allein immer wird eine Entscheidung vermieden.

Seit sich Max Müller gegen das nihilistische Verständnis des buddhistischen Nirwana ausgesprochen, wurde im Gebiet des ceylonischen Buddhismus der Klärung dieser Frage besondere Aufmerksamkeit geschenkt und die diesbezüglichen Untersuchungen von James d'Alwis, Childers, Rhys Davids und Treuckner von Oldenberg (cf. l. c. p. 273 – 292) zusammengestellt. Von großem Belang ist das Gespräch mit dem Wandermönch Vacchagotta, (cf. Saṃyuttaka Nikâya vol. 2 fol. tau.) der an Buddha die Frage richtete: Ist das Ich? Ist das Ich nicht? — ohne eine Antwort zu erhalten. Nachdem der Mönch sich entfernt hatte, bat der Lieblingsjünger Ânanda um Aufschluß über diese Verweigerung jeder Antwort. Der Meister belehrte ihn, die erste Frage habe er nicht bejaht, um nicht die brahmanische Realitätslehre zu bestätigen und die erlösende Erkenntnis zu verhindern, welche mit der Erkenntnis beginnt: »Alle Gestaltungen (dhamma) sind Nicht-ich.« Offenbar wollte er dem Ich nicht in jedem Sinn die wahre Realität absprechen; allein er fürchtete, Vacchagotta vermöge das empirische Ich nicht von dem absoluten Ich zu unterscheiden und halte jenes Ich, welches nichts als ein Haufen Sankhâras ist, für das wahre Ich. Die zweite Frage habe er nicht bejaht, um ihn nicht zu entmutigen und zu verwirren; also wieder aus praktischen Gründen. Oldenberg ist in Würdigung dessen der Ansicht nicht abgeneigt, Buddha habe eine nihilistische Auffassung des Nirwana für der Wahrheit näher kommend erachtet. Indes fällt er keine Entscheidung; und mit Recht; denn konnte nicht ebenso die Bejahung der zweiten Frage ebendeshalb gefährlich und entmutigend sein, weil sie nihilistisch verstanden werden konnte? Wohl verlangte Buddha nicht undeutlich, daß der Vollendete auch

durch die Aussicht, erst in der vollen Vernichtung die Erlösung zu finden, nicht in seiner unentwegten Seelenruhe erschüttert werde. Die Idee der Vernichtung wird demnach derjenigen der Erlösung untergeordnet; sie wird nur insofern unter dem Nirwana mitangedeutet, falls es nicht möglich sein sollte, anderswie Ruhe und Beständigkeit, Erlösung und Freiheit zu gewinnen. Da bonum et ens convertuntur, kann ein absolutes Nichtsein auch dem Pessimisten nicht als begehrenswertes Heilsziel erscheinen, sondern nur das Nirwana als relatives Nichtmehrsein, als Zustand ewiger, stiller, ungestörter Ruhe, als das Erlöschen alles dessen, was eben diese Ruhe stört; als das Erlöschen der Flammen, der Begierden, der Unbeständigkeit, der Wahngebilde und Täuschungen; ob auch mit letzterm alles Wissens? Zunächst muß von dem Wollen abstrahiert werden, um den Begriff der ewigen Ruhe und Vollendung zu gewinnen, nach strengerer Auffassung desgleichen von der Tätigkeit des empirischen Erkennens und des individuellen Bewußtseins; was bleibt nun übrig? Ein Sein, welches über alle Kategorien des empirischen Seins erhaben ist, demnach auch nur durch Negation aller empirischen Kategorien bestimmt werden kann. Gerade der buddhistische Grundgedanke verlangt, daß, wenn nicht eine absolute Urweisheit ohne den Gegensatz von Erkenntnissubjekt und Objekt, doch wenigstens ein absolutes Ursein oder Nirwana, negativ das Nichtmehrsein aller Sankhâras festgehalten werde.

Wenn Buddha das Prinzip aufstellte: »Wie das große Meer, ihr Mönche, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, von dem Geschmack des Salzes, also ist auch, ihr Mönche, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, von dem Geschmack der Erlösung«; wenn er ferner hervorhebt, er habe nicht die Lösung der Welträtsel, sondern die Erlösung vom Übel seinen Jüngern versprochen, so schließt er hiermit die tiefere Durchforschung des Urwesens nicht aus. Wäre dies indes auch seine Absicht gewesen, hätte er wohl damit Erfolg haben können? Konnte er an die Möglichkeit glauben, der spekulative Geist des arischen Volkes, der durch ihn noch mehr Antriebe zur Verinnerlichung empfangen hatte, werde gegen die höchsten Probleme der religiösen und philosophischen Erkenntnis gleichgültig bleiben?

Tatsächlich ruhte auch das Problem in den ersten Jahrhunderten des Buddhismus nicht. Wir finden im Saṃyuttaka Nikâya vol. 1 fol. de fg. berichtet, daß die Lehre des Mönches Yamaka als ketzerisch geächtet wurde: Der Vollendete vergeht. — Zur höchsten Schärfe philosophischer Bestimmung erhebt sich die Erklärung der berühmten Jüngerin Buddhas, der Nonne Khema, wonach der Vollendete zu erhaben und zu tief sei, als daß man die Prädikate des Seins und Nichtseins auf ihn anwenden könne. l. c. vol. 2 fol. no fgg. Hierin hätten wir demnach die abstrakte Definition des Zustandes, den die Brahmanen durch die Vergleichung mit dem traumlosen Tiefschlaf veranschaulichten.

Die Neigung extremer Richtungen zu einer nihilistischen Deutung des Nirwana fand eine innere Schranke an dem drohenden Widerspruch, wie einem Konglomerat von Sankhâras oder Scheinbestimmungen die Fähigkeit zugemutet werden könne, sich durch Erlangung der Buddhaschaft aus der ewigen Verkettung der Ursachen und Wirkungen herauszureißen, und zwar für immer. Die Kirche wies jeden Versuch, das von Buddha — wenigstens für die Gemeinde — nicht aufgeklärte Problem autoritativ zu beantworten, als Irrlehre zurück; es wurde zum Dogma: Über das Fortleben des Vollendeten (Tathâgata, vedantisch Parabrahmavid oder Pratibuddha) habe der Erhabene nichts geoffenbart. Indessen war diese Haltung der Kirche kein Hindernis für die Pflege einer esoterischen Wissenschaft, eher eine weitere Veranlassung zu derselben, zu der ohnedies eine psychologische Notwendigkeit drängte.

Der Gegenstand der Geheimlehre war überall, wie leicht nachzuweisen und einzusehen ist, die Identitätslehre von einem absoluten göttlichen Weltgrund, welcher auch in der Tiefe des eigenen Geistes, ja dort am klarsten gefunden wird: der alte, unveränderliche, bestimmungslose, unpersönliche Gott, der allein ist, während alles andere phänomenaler Schein und subjektive Einbildung ist. So in Indien, so in Ägypten; hier unter dem Namen der verschleierten Göttin Neith, dort als das von der Maja verschleierte Brahman, oder als Âtman; analog der große Pan und andere Bezeichnungen des phantheistischen Urwesens.

Doch woher die Nötigung, das Prinzip des Monismus durch den Schleier des Geheimnisses vor profanen Blicken zu schützen?

Die Veranlassung liegt zunächst in der psychologischen Berücksichtigung der Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Nur den wenigsten konnte man zutrauen, daß sie im Ernste und mit Hingabe an die praktischen Konsequenzen die empirische Wahrnehmung und die umgebende Außenwelt als ein traumähnliches Produkt ihres eigenen Dichtens und Denkens durchschauten und sich über die trügerische und wertlose Einbildung zur Gnosis des einen, unwandelbaren, über allen Gegensatz von Sein und Nichtsein, wahr und falsch, gut und bös, Vergangenheit und Zukunft, Körper und Geist erhabenen, überpersönlichen und eigenschaftslosen Wesens erhoben. Die Lehre von einer zweifachen Erkenntnis, einer empirischen Illusion und spekulativer Identitätsgnosis, welche wir füglich eine Theorie von einer doppelten Wahrheit nennen könnten, mußte die Scheidung exoterischer oder niederer, und esoterischer oder höherer Wissenschaft begründen. Mithin birgt der zweite Lehrsatz des Buddhismus von der Entstehung des Leidens — aus dem Nichtwissen — den Keim der Geheimschule.

Hierzu kommt ein ethischer, praktischer, sozialer Grund für vorsichtige Zurückhaltung der monistischen Anschauung. Durch die Gnosis des absoluten All-einen erhebt sich der Geist über den Gegensatz von gut und bös: »Über beides geht er hinaus, der Unsterbliche, über Gutes und Böses.« Der Vollendete ist nicht mehr verantwortlich; er gewinnt nichts durch gute Werke und wird anderseits von der Sünde so wenig befleckt, als von Schmerz und Elend betroffen; denn er hat sich als identisch mit dem absoluten und transzendentalen Urwesen erkannt.

Hier lag bei den meisten Formen monistischer Weltanschauung trotz allen ernsten Idealismus die Gefahr, es möchte die höchste Weisheit zu einer Gewalt werden, welche Ordnung und Sitte, Bildung und Fortschritt auf Erden von Grund aus zerstörten, wenn sie der großen Menge und damit solchen zugänglich würde, welche nicht durch die harte Schule des Brahmanenjüngers oder des buddhistischen Aszeten und Mysten oder des ägyptischen Priesters für eine so erhabene Vorstellung vorbereitet und gestählt und durch heilige Organisationen geschützt waren.

Mußte nicht auch die buddhistische Moral von vornherein gefährdet werden, wenn das empirische Denken nach seinen un-

willkürlichen Normen die Konsequenzen aus dem monistischen Grundsatz zog, dazu noch mehr entflammt durch die Begierde, welche sich ihrer Fesseln entledigt fühlt, sobald Sünde, Wiedergeburt und Strafe als phänomenale Nichtigkeiten erwiesen werden, von denen nicht einmal das eigentliche Selbst des aufgeklärten Sünders befleckt werden kann?

Es fehlte demnach nicht an Gründen theoretischer wie praktischer Art, welche den Buddhismus dazu drängten, seine Metaphysik in einem engeren Kreise zuverlässiger Mysten zu pflegen, und es läßt sich auch das Hervortreten einer buddhistischen Geheimschule in einer Zeit, welche bereits so viele Schranken der Vorsicht weggeräumt hat, wohl verstehen. Ohnedies werden uns die Motive angedeutet, welche zur Veröffentlichung der geheimbuddhistischen Errungenschaften ermutigten. Man sagt uns, die Fortschritte der abendländischen Wissenschaft hätten den Occident für die Würdigung der Geheimlehre vorbereitet, insbesondere durch die Entdeckungen der Astronomie, Geologie und Biologie, sowie durch die Verbreitung der darwinistischen Deszendenztheorie. Ferner habe man sich in den wissenschaftlichen Kreisen Europas von der Unvereinbarkeit des Christentums mit den Tatsachen und Gesetzen der empirischen Weltentwicklung überzeugt, so daß man für die Philosophie einer nichtchristlichen Religion zugänglicher sei.

Es tritt uns mit der Erwähnung der Entwicklungslehre die weitere Frage entgegen, ob nicht der philosophische Buddhismus in derselben ein abendländisches Geistesprodukt in den Organismus seiner Ideen aufgenommen habe und dadurch den Anspruch seiner Ursprünglichkeit als hinfällig erweise. Kann der esoterische Buddhismus unserem Darwinismus gegenüber seine Selbständigkeit behaupten?

Nach Du Prel (Philosophie der Mystik p. 515) besagt das Prinzip der Entwicklung nichts weiter, als daß in der Natur immer höhere Formen aufeinander folgen; nicht aber, wie der Darwinismus will, daß sie ohne Einwirkung einer höheren Kraft oder ohne den Andrang neuer Lebenswellen auseinander hervorgehen. Das Prinzip der Entwicklungstheorie verlangt nicht, daß man keine andere Ursächlichkeit als die materielle zulasse; diese Tendenz ist ihm an und für sich fremd. In welchem Verhältnis

befindet sich nun die indische und insbesondere die esoterisch-buddhistische Philosophie zu dem Prinzip der Entwicklungslehre und zum Darwinismus?

Der Versuch materialistischer Welterklärung hat sich dem indischen Denken ebenso wie demjenigen anderer Nationen aufgedrängt; allein nicht in der materialistischen Verwertung des Entwicklungsgesetzes, sondern in letzterem selbst wird eine verdächtige Verwandtschaft zwischen England und Indien vermutet, natürlich zu ungunsten der wissenschaftlichen Originalität und Ehrlichkeit der buddhistischen Theosophen. Doch mit Unrecht.

Denn schon in der vorbuddhistischen Brahmanenphilosophie finden wir das Prinzip der Entwicklungstheorie methodisch zur Erklärung des Weltprozesses angewandt; wenn ein Unterschied obwaltet, so ist es nur der, daß der moderne Materialismus die Produkte des geistigen Lebens im Menschen für allzu nichtig erachtet, als daß er das Gesetz der Erhaltung der Kraft auch auf sie anzuwenden sich veranlaßt fühlte. Auch die Brahmanen lehren eine fortwährende Umformung und Höhergestaltung des ursprünglichen Kraftvorrates; — jedoch infolge einer entsprechenden Bereicherung desselben, insbesondere auf dem geistigen Lebensgebiet. Aus diesem Erklärungsprinzip ging die Lehre von Karman, von der Notwendigkeit der Wiedergeburt, von der treibenden Kraft der sittlichen Vergeltung in einem späteren Leben, der Frucht früherer Lebensaussaat hervor: denn so wenig als eine materielle Kraft kann eine geistige verloren gehen. In Würdigung dessen, daß die innere Bedeutung und der äußere Einfluß der menschlichen Handlungen zwei selbständige Eigenschaften derselben seien, schritten sie mit logischer Konsequenz zur Annahme einer zweifachen Vergeltung fort; sie postulierten einen Zustand seliger Verinnerlichung und Ruhe, in welchem die idealen Errungenschaften eines sittlich-angestrengten Lebens zur Quelle stillen Genusses würden, und eine weitere Vergeltung in einem neuen Täterleben, für welches die leiblichen und geistigen Anlagen und Schicksalsumstände durch Verdienst und Mißverdienst des früheren Lebens bestimmt würden.

Während der Rigveda noch keine Wiedergeburt, sondern nur eine selige Vergeltung im Lichthimmel des Yama, und eine Bestrafung der Bösen in der unteren Finsternis kennt, lehren die

Upanishads, abgesehen von dem erlösenden Wissen des ewigen Âtman, drei Wege ins Jenseits. Der erste dieser Wege ist der Götterweg oder Devayâna, denjenigen beschieden, welche zwar nach Weisheit und Erlösung strebten, dieselbe jedoch nicht vollkommen erreichten. Sie werden in das Reich des Îçvara, d. i. des persönlich gedachten Brahmâ aufgenommen, wie es ihrem noch immer phänomenalen Wissen entspricht, und genießen dort in einem Zustand der Verinnerlichung eine phänomenale Seligkeit, jedoch so, daß ihnen jeder gewünschte — phänomenale — Verkehr mit geliebten Personen, Erfüllung aller Wünsche, Herrschaft über die Natur, Freiheit von der Körperlichkeit, ihrer Schwere und ihren Gesetzen verliehen ist. Dieser Zustand dauert bis zum Ablauf der jeweiligen Weltperiode, indem sie dann die erlösende Wissenschaft gewinnen und mit Îçvara in das Nirwânam eingehen, d. h. alles Phänomenale abstreifen. Die Unterschiede dieses Zustandes von dem geheimbuddhistischen Devachan sollen mitnichten verwischt werden; allein sind nicht beide sehr ähnliche Sprößlinge desselben Prinzips, daß keine Kraft erlösche, daß jede sich auslebe und gewissermaßen wiedererzeuge?

Dasselbe gilt von dem zweiten Wege ins Jenseits, welcher Väterweg (Pitriyâna) genannt wird und für die Werktätigen bestimmt ist. Er geleitet auf den Mond, wo diese Seelen eine angemessene innerliche Seligkeit genießen. Von dem Überrest ihrer Verdienste wird ihre Wiedergeburt auf Erden innerlich und äußerlich bestimmt. Die esoterische Philosophie hat auch für diese Stufe sittlichen Verdienstes die innerliche Vergeltung im Devachan angenommen und demnach die alte Anschauung vereinfacht.

Der dritte Weg führt an den sogenannten dritten Ort, — die achte Welt des Geheimbuddhismus, — sei es in eine der sieben Höllen Yamas oder zu sofortiger Wiedergeburt als Ungeziefer und Unkraut.

Zur Erlösung hingegen führt jenes Wissen, dessen Inhalt Çankaras Worte definieren: »Das Brahma, welches der von mir früher für wahr gehaltenen Naturbeschaffenheit des Täterseins und Genießerseins entgegengesetzt ist und seiner Natur nach in aller Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Nicht-Täter und Nicht-Genießer ist, dieses Brahma bin ich, und darum war ich weder vorher Täter noch Genießer, noch bin ich jetzt, noch werde

ich es je sein.« (Cf. dessen Kommentar zu den Brahmasûtras, Bibl. Ind. p. 1078, 4.) Dieses Wissen verbrennt den Samen der begangenen Werke, welcher ohnedies die Wiedergeburt bewirken würde, und die noch geschehenden haften dem Selbst nicht mehr an. Nur das Leben, welches schon aus der Saat früherer Werke aufgegangen ist, muß sich noch ausleben; allein er ist nur Schein, den der Weise zwar nicht heben, der ihn jedoch auch nicht täuschen kann; wie der Augenkranke weiß, daß es nur einen Mond gibt, obwohl er mit seinen kranken Augen zwei sieht.

Hiernach haben bereits die Theologen der Upanishads den Kosmos in seinen Naturstufen und Ordnungen als eine streng gesetzmäßige Fortentwicklung ursprünglicher Lebenseinheiten in aufsteigender, wenn auch zuweilen durch Rückfälle auf niedrigere Formen ablenkender Linie aufgefaßt. Der esoterische Buddhismus hat das Bild dieser Entwicklung innerhalb derselben Grundzüge reicher und sittlich-strenger ausgeführt, insbesondere die Rückkehr in den Allgeist (Addibuddha) als ein Ideal erklärt, welches für die Geistesarbeit eines Erdenlebens viel zu erhaben und nur als das Endresultat einer vielmaligen, immer höheren Wiedergeburt zu erreichen sei.

Wohl bezeichnen die Geheimbuddhisten den Charakter dieser aufsteigenden Weltentwicklung als Umwandlung von Stoff in Geist, von materialistischem Verstand in spiritualistische Vernunft; allein dies bewirkt nicht im geringsten eine Verwandtschaft mit dem Darwinismus, welcher den Geist als die zarteste Blüte des Stoffes und seiner Organisation betrachtet; denn es darf nicht übersehen werden, daß die Vergeistigung der Natur im Menschen nur unter dem ursprünglichen und steten Einfluß des Allgeistes gedacht wird. Demnach ist der Geist das letzte Prinzip der Natur, nicht aber der Stoff der Ursprung des Geistes: gewiß ein großer Unterschied und Vorzug der brahmanischen und buddhistischen Anschauung vor dem Darwinismus.

Ein weiterer Vorzug der indischen Denker ist der, daß sie über der Beobachtung des Kreislaufs des Stoffes, bezw. der Kraft in den Gestaltungen des Naturlebens die logische Notwendigkeit nicht übersahen, dasselbe Gesetz fordere auch die Erhaltung und das Wiederaufleben der im sittlichen Menschenleben angesammelten Energie. Denn der Umstand, daß der Erwerb von Wissen und

Tugend nicht mechanisch beobachtet, gemessen und umgesetzt werden kann, schien ihnen nicht genügend, um die Realität dieser Gattung von Kräften für geringer zu halten als diejenige der materiellen. — Nun aber mußte die Frage entstehen: Welches ist das Schicksal jener geistig-sittlichen Errungenschaften, welche ein Mensch durch Streben und Handeln gewonnen und in sich aufgespeichert hat? Ihre Antwort war die Lehre von der doppelten Vergeltung und der fortschreitenden Vergöttlichung des Menschenwesens.

Es bedurfte also meines Erachtens keiner Befruchtung der alt-buddhistischen Philosophie durch den europäischen Darwinismus, um die Kosmogonie, Biologie und sonstige Entwicklungslehre des theosophischen Neu-Buddhismus zu erklären. Anre gungen zu einer Fortentwicklung der alten Grundgedanken in positiv-monistischer Richtung, mit Zurückdrängen der nihilistischen Tendenz gingen hinreichend genug und stark von dem Vedanta aus, so daß wir uns nicht sträuben, den esoterischen Buddhismus als das Produkt der bald beginnenden Einwirkungen des brahmanischen Vedanta auf die buddhistische Spekulation anzusehen, wie immer das persönliche Verhältnis des Çankara hierzu bestimmt werden möge.

Der Gedanke eines schlechthin transzendentalen Urwesens, welches so vollkommen ist, daß es nur als die Negation alles positiven Seins und aller positiven Vollkommenheit gedacht werden soll, hat gewiß etwas Erhabenes; allein diese Erhabenheit ist zu leer, hohl und nichtig, als daß sie für längere Zeit den philosophierenden Geist befriedigen und beherrschen könnte. Man denkt sich schließlich die absolute Leere, aus welcher die Welt oder besser der Welt-Traum einem Nebelgebilde gleich sich erhebt, um wieder in derselben zu verwehen, schließlich als den Inbegriff aller Kraft und Ursächlichkeit, als Brahma und Gott, mag auch der Name vermieden werden.

Hingegen werden große Bedenken durch den Versuch Sinnetts erregt, den größten Vertreter des Vedanta, Çankaraâçârya um 12 Jahrhunderte früher, als die gewöhnliche Annahme es erlaubt, auftreten zu lassen; daß er als Buddhas Inkarnation eingeführt wird, ist hierbei gleichgültig. Nach üblicher Zeitbestimmung fällt das Leben dieses großen Wiederherstellers »der Wissenschaft

vom höchsten Geiste« in das achte Jahrhundert nach Christus; er gründete eine berühmte Schule zu Çriñgagiri und wirkte außerdem durch sein Wanderleben als Aszet bis nach Kaschmir hinein. (cf. Deussen, System des Vedanta p. 36 sq.)

Nach Sinnetts Gewährsmännern erschien Sankaracharya ungefähr 60 Jahre nach Buddhas Tod, bewirkte eine Ausgleichung zwischen Brahmanismus und Buddhismus, gründete vier bedeutende Mathams zu Sringari im südlichen Indien, die einflußreichste Schule, zu Juggernath, Dwaraka und Gungotri. (cf. p. 178.) Die chronologischen Bedenken wurden jedoch von Sinnett selbst stark empfunden, wie sein Versuch, über dieselben hinwegzukommen, zeigt. »Diese Ansicht wird den uneingeweihten Hindugelehrten nicht annehmbar erscheinen, welche Sankaracharyas Auftreten in eine spätere Zeit verlegen und ihn als einen vollständig unabhängigen und sogar dem Buddhismus feindlichen Lehrer auffassen; nichtsdestoweniger ist die eben aufgestellte Behauptung tatsächlich die Ansicht der im Geheimwissen Eingeweihten, ob letztere sich nun Buddhisten oder Hindu nennen.« (p. 171 sq. und 175.)

Als eine dritte Eigentümlichkeit des esoterischen Systems erscheint die metaphysische Begründung, welche es dem Spiritismus gewährt. Allein schon der Name »Schamanismus«, sowie die Erinnerung an den Tantrismus des buddhistischen Mittelalters genügen, um zu beweisen, wie stark im Buddhismus die Versuchung zu spiritistischen Entartungen ist, — trotz der Vorsorge des Religionsstifters selbst, sowie des großen Reformators Tsongka-pa, der zur Unterdrückung abergläubischer Verirrung den Geheimbund strenger organisierte.

Nach diesen einleitenden Erörterungen gehen wir zur gedrängten Darstellung der geheimbuddhistischen Metaphysik und Mystik über.

Kosmogonie.

Das Urwesen (Brahma) läßt sich als dasjenige bezeichnen, was Raum und Stoff, Dauer und Bewegung zugleich ist. Alles andere ist Maya = Übergangszustand, Schwanken zwischen Sein und Nichtsein, Veränderlichkeit: Sansâra und Sankhâra im gemeinen Buddhismus.

In diesem Urwesen findet sich, wie in der kleinsten Parzelle der Welt, der regelmäßige Wechsel von Tätigkeit und Ruhe in den Zeiträumen des Manvantara und des Pralaya. Das sind die Tage und die Nächte Brahmas, das Aus- und Einatmen der schöpferischen Grundursache, — versinnbildet durch die große Nag, die Schlange, welche den Schwanz zum Munde krümmt und so den Kreislauf der Ewigkeit vollzieht.

Während der Nächte Brahmas ruht das Urwesen; nach dieser Weltnacht, dem Mahapralaya, bereitet sich allmählich die neue Tätigkeitsperiode vor, und zwar nimmt die Entwicklung ihren Anfang in der durch Bewegung — welche ja zum Wesen der Ur-Sache gehört — erzeugten Polarität der kleinsten Teile; die tätige Grundursache, das Geistige in dem Urwesen, wird von der untätigen angezogen und strömt in sie über. »Die eine und Haupteigenschaft der allgemeinen geistigen Grundursache, des unbewußten, aber stets tätigen Lebensspenders (Brahma von brih ausbreiten, befruchten) ist Ausbreiten und Ausströmen; die der allgemeinen stofflichen Grundursache ist Einsammeln (Aufnehmen) und Befruchten. Ohne Bewußtsein und ohne Dasein in der Trennung, werden sie Bewußtsein und Leben in der Vereinigung« (p. 202), zumal da das Bewußtsein ein Objekt voraussetzt, an welchem der Geist erwacht und zu sich kommt.

Es entspricht dem Geistigen in dem Urstoff, daß die Entwicklung durchaus gesetzmäßig ist, — eine Errungenschaft auch der abendländischen Forschung, wenn auch mit Mühe erworben im Kampf mit dem Religionssystem eines persönlichen Gottes.

Mathematisch drückt sich das Gesetz der Weltentwicklung in der Zahl 7 aus, welche Succession und Konstellation durchaus beherrscht. Das Ziel eines Welt- oder Schöpfungstages ist das Freiwerden des Geistes im Menschen, die Vergeistigung der Natur durch die höchste Entfaltung des Menschentums.

Um sich zu diesem Hochstadium zu erheben, bedarf die Natur der aufsteigenden Entwicklung durch die 7 Naturreiche, von welchen das unterste die Bildung der Ur- und Weltnebel, das vierte das Mineral-, sodann das Pflanzen- und Tierreich, das höchste das Menschenreich ist.

Es ist jedoch nicht das unbestimmte Urwesen, welches in die Entwicklung eintritt, sondern eine Fülle geistiger Einheiten, welche gewissermaßen die einzelnen Daseinswellen in der Hochflut des Lebensandranges darstellen. Diese — nicht metaphysisch und starr verschiedenen — geistigen Einheiten treten in die Entwicklung ein und arbeiten sich durch die 7 Stadien des Daseins, indem sie sich zuerst aus Nebelmassen zu Weltkörpern verdichten, sodann die höheren Formen physischer, organischer, sensitiver Existenz gewinnen.

Die Entwicklung schreitet nicht geradlinig fort, sondern ist spiralförmig, — niedersteigend durch die Differenzierung in den auf der jeweiligen Daseinsstufe verharrenden oder zurückbleibenden Ordnungen, emporgehoben durch den Anlauf eines weiteren höheren Elementes in den geistigen Entwicklungseinheiten.

Diese Entwicklungslehre erkennt zwar in dem Darwinismus einen verwandten Grundgedanken; allein sie hebt auch einen wesentlichen Unterschied hervor, vermöge dessen der Darwinismus nur als unvollkommener Versuch einer adäquaten Deszendenztheorie betrachtet werden könne. Derselbe übersehe nämlich den unleugbaren Unterschied zwischen Tier und Mensch und versuche, letzteren aus der fortschreitenden Verfeinerung der materiellen Struktur abzuleiten.

Allein »der Antrieb zur Neuentwicklung höherer Formen« kann nicht aus demjenigen entspringen, was einer niedrigeren Daseinsstufe angehört; er »wird durch den Andrang geistiger Wesen gegeben, die in einem zur Besitzergreifung neuer Bildungen geeigneten Zustand anlangen. Diese Triebe vorgeschrittenen Lebens sprengen bei ihrem Einströmen die Hüllen der alten Bildungen auf dem Planeten und treiben Knospen höherer Art. Die Bildungen, welche seit Jahrtausenden gewohnheitsmäßig nur sich selbst wiederholten, treten in ein neues Wachstum; mit verhältnismäßiger Geschwindigkeit steigen sie durch Zwischenbildungen zu höheren Gestaltungen, und wenn diese wiederum mit der Kraft und Schnelligkeit alles jungen Wachstums sich vervielfältigt haben, bieten sie den andrängenden und die entsprechende Daseinsstufe einnehmenden geistigen Wesen die körperlichen Behausungen; für die Zwischenbildungen ist alsdann kein Bedarf mehr, und unaufhaltsam erlöschen sie.« (Sinnett p. 43.)

Daher erkläre sich der Mangel an Zwischengliedern zwischen der höchsten Tierstufe und dem Menschen, nach welchen der Darwinismus vergebens spähe, — wenigstens auf der Erde und in beharrenden Arten.

Konstellation zu Weltenketten.

Wie die Siebenzahl die mathematische Formel für die Gesetzmäßigkeit der Naturentwicklung ist, so auch für den Schauplatz derselben. Das ganze — im Unendlichen sich ausbreitende — Allwesen gliedert sich in kleinere Universa oder Sonnenwelten und innerhalb dieser wieder in Weltenketten von je 7 Planeten. Im ganzen gehören 7 Weltenketten zu unserem Sonnensystem.

Innerhalb einer solchen Weltenkette ist unsere Erde als viertes Glied zu denken. Die Lebenswelle muß die ganze Kette siebenmal durchlaufen, bis sie das Ziel ihrer Entwicklung, die Hervorbringung göttlich vollkommener Menschen, erreicht hat.

Ein Planet bietet für eine so immense Aufgabe nicht den genügenden Raum, noch eine allseitige Grundlage.

Jede Weltenrunde bringt eines der 7 Elemente der Lebenskeime oder geistigen Einheiten zur ungefähren Entfaltung oder besser zum Übergewicht, ohne daß hierdurch einem Vorgreifen oder Zurückbleiben die Möglichkeit abgesprochen werden sollte.

»Die Weltenkette bildet einen Kreis, den alle geistigen Wesen in gleicher Weise durchlaufen müssen.« »Die höhere Entwicklung wird mittelst unseres Fortschritts durch die aneinander gegliederten Welten erreicht werden; und in höheren Entwicklungsstufen werden wir wieder und wieder zu dieser Erde zurückkehren« (l. c. p. 37). Diese Welten, welche an und für sich in ihrer Beschaffenheit verschieden sind, nehmen in ihrer Weise an dem stetigen Fortschritt des Weltprozesses teil, indem sie mehr und mehr ein von groben körperlichen Bedürfnissen freies Leben ermöglichen. Merkur ist der nächstfolgende, Mars der unserer Erde vorangehende, gegenwärtig in seiner Pralaya, d. i. in Ruhe befindliche Planet.

»Die spirale Fortbewegung der die verschiedenen Naturreiche entwickelnden Lebenstriebe (sc. von Planet zu Planet) ist die Erklärung für die Lücken, welche in den die Erde bevölkernden

Lebensformen zu beobachten sind . . . Die geistigen Wesen, welche auf der Tierstufe die Bahn umkreisen, gehen zu anderen Welten über, wenn sie hier die Reihe ihrer Tierverkörperungen vollbracht haben. Zu der Zeit, da sie wieder eintreffen, sind sie vorbereitet, als Menschen verkörpert zu werden,' und keine Notwendigkeit liegt mehr vor für eine aufsteigende Entfaltung von Tier- zu Menschengestaltungen; die letzteren warten schon der geistigen Besitzergreifung« . . . d. i. »der Veredlung der höchsten unter ihnen bis zu der erforderlichen Gestaltung, dem vielerwähnten fehlenden Glied«, — ein weiterer Grund, warum der Darwinismus vergeblich nach ihm sucht, — weil es auf anderen Planeten, bezw. soweit Menschenformen in Betracht kommen, auf den untergegangenen Erdteilen früherer Rassen zu suchen wäre. (cf. p. 42.)

Anthropologie.

Die menschliche Natur besteht aus 7 Elementen, von welchen die 3 ersten seine niedere Leiblichkeit, die 4 höheren die geistige Individualität herstellen. Diese Wesenselemente sind:

a) Rupa = der materielle Stoff.

b) Prana oder Jiva, die dem groben Stoff anhaftende Lebenskraft.

c) Linga Scharira, mit Astralkörper übersetzt; ein Element, welches als Erklärung für Erscheinungen Verstorbener benutzt wird.

d) Kama Rupa, die Begierdeseele, als Tierseele das höchste Element der Tierstufe; im Menschen für höhere Entwicklung geeignet, jedoch auch hier das Prinzip der auf das äußerliche und individuelle Leben gerichteten Bestrebungen.

e) Manas, das, was wir unter dem eigentlichen Individuum verstehen; doch nicht bloß dies, sondern Prinzip des Gedächtnisses, des empirischen Verstandes und Sitz der Verantwortlichkeit. Es ist erst in der Entwicklung, — um mehr und mehr von dem treibenden Endprinzip des Einen Lebens, dem 7. Grundteil, Atma = Geist, durchdrungen zu werden.

f) Buddhi, Geistseele, das Prinzip idealer Bestrebungen und Tätigkeit, insbesondere auch das Vermögen intuitiver Anschauung der Wahrheit.

g) Atma = Geist, dasjenige Element, von welchem die stufenweis höheren Lebensantriebe ausgehen, welches die niederen Wesensbestandteile zur Entwicklung und Vollkommenheit erhebt, je mehr es sie durchdringt. Jetzt arbeitet es daran, den 5. Grundteil, Manas, den empirischen Verstand zu durchdringen und dem idealen Weltzweck zuzulenken.

Von der buddhistischen Philosophie wird nichts so stark hervorgehoben als die Willensfreiheit des Menschen; jedoch sei der Mensch nur in den verfassungsmäßigen Grenzen der großen Weltgesetze als Herr seiner Zukunftsentwicklung zu betrachten. Indes fordere der Weltprozeß erst dann verhängnisvolle Entscheidungen von ihm, wenn er, hinlänglich zu geistiger Kraft erstarkt, denselben gewachsen sei. In den niederen Entwicklungsstufen bleibe zwar keine Regung der menschlichen Freiheit ohne gerechte Vergeltung, allein letztere sei zugleich die Korrektur früherer Abweichungen.

Karma.

Die großen Mittel, durch welche das Entwicklungsgesetz den Menschen sittlich erziehe, belohne, bestrafe, hebe und veredle, seien das Karma und der Devachan.

Die Lehre vom Karma wurde zwar nie geheimgehalten, allein wegen der Unkenntnis anderer Geheimlehren mißverstanden.

Karma ist eine Gesamtbezeichnung für die Vereinigung der mannigfaltigen guten und bösen Neigungen, welche während der Lebenszeit im menschlichen Wesen entwickelt worden sind, und deren wesentliche Eigenschaften den Stoffteilchen seines 5. Grundteils (Manas) innewohnen durch die Zeiträume hindurch, welche zwischen dem Schluß des einen irdischen Lebens und dem Beginn des nächsten liegen (p. 78). Es bestimmt mit Naturnotwendigkeit die Lebensbedingungen der nächsten Verkörperung in der Welt der Ursachen und der sittlichen Verantwortlichkeit.

Die buddhistische Philosophie wendet nämlich das Gesetz von der Erhaltung der Kraft mit Konsequenz auch auf diejenigen

Sphären des menschlichen Lebensprozesses an, welche nicht physiologischer Art sind: sowohl die Summe der niedrig-sinnlichen als der menschlich-freien Lebensenergie behauptet sich nach dem Tode in eigentümlicher Weise, — in kürzerer oder längerer Dauer, bis sie sich ausgelebt hat.

Um den Tod in seiner metaphysischen Bedeutung zu verstehen, weist die buddhistische Philosophie darauf hin, daß Buddha zwar den Bestand einer einfachen, unauflösbaren, eigenartigen, persönlichen Seelensubstanz geleugnet habe, nicht jedoch ein Selbst, welches wir als den einen Faden betrachten sollen, an welchem die besondere Daseinsschwingung in zahllosen Verkörperungen wie in aneinandergereihten Perlen verläuft, — bis schließlich in der Vollendung das Bewußtsein und die Erinnerung aller durchlebten Lebensläufe erwacht.

Demnach ist Manas, das Selbst, als ein mehrfach zusammengesetztes Teilwesen zu betrachten, in dem höhere und niedere Bestandteile zu unterscheiden sind. »In dem Kampfe, welcher sich sc. bei dem Tod zwischen den früher mit ihm verbundenen Grundteilen erhebt, hangen seine besten, reinsten, erhabensten und geistigsten Teile am 6. (Buddhi, Geistseele), seine niederen Neigungen, Triebe, Erinnerungen am 4. (der Begierdeseele), und wird es selbst gewissermaßen auseinandergerissen. Das niedrige Überbleibsel, welches sich mit dem 4. Grundteil verbindet, schwebt dem irdischen Dunstkreis zu (bis es sich da ausgelebt und erschöpft hat), während die edleren Triebe, und zwar diejenigen, welche tatsächlich das Ich der früheren irdischen Persönlichkeit ausmachten, die Wesenheit und das jene früher belebende Bewußtsein, dem 6. und 7. Grundteil in den geistigen Zustand folgen« (p. 79).

Der Zustand oder die Örtlichkeit, in welcher die Residua des sinnlichen, dem irdischen Wohlbefinden einseitig zugewandten physischen Lebens in Verbindung mit der Begierdeseele sich ausleben und absterben, — schneller oder langsamer, je nach ihrer Energie und Zähigkeit, — und sich in die allgemeinen Grundstoffe auflösen, heißt Kama Loka, Ort der Wünsche und Leidenschaften, des unbefriedigten irdischen Verlangens.

In diesem Zustand sind auch diejenigen, welche eines gewaltsamen Todes sterben, – die sog. Erdgebundenen. Denn wie der

Kern einer unreifen Frucht sich nicht so leicht von der Schale löst, so gelingt es auch nicht, dem Naturlauf zuwider die menschlichen Wesensbestandteile durch gewaltsamen Eingriff vollständig und plötzlich zu trennen. Die 4 höheren Grundteile bleiben vereinigt und erwarten ihre Wiedervereinigung. Doch sind sie, da die Leidenschaften des leiblichen Lebens in ihnen noch in voller Frische sind, je nach dem Maß ihrer sinnlichen Begierden dem spiritistischen Verkehr zugänglich, indem sie sogar durch die Medien Befriedigung ihrer niederen Lüste suchen (dies seien die incubi und succubi, die Dämonen, welche zu Unmäßigkeit, Haß und Wollust reizen).

Die wenigen, welche ohne irgendeine geistliche Verwandtschaft mit dem höheren und idealen Wesen im Menschen befunden werden, bei denen also der 5. Grundteil ganz der Begierde folgt, werden als unbrauchbar für die Weiterentwicklung auf die sog. 8. grobstoffliche Welt ausgeschieden, welche gewissermaßen den Gegensatz zu der vollendeten Geisterwelt (Addibuddha) ihrer Weltenkette bildet. — Die unmündigen Kinder dagegen werden baldigst wiedergeboren.

Devachan und Avitchi.

Der geistige Zustand, in welchen der höhere Teil des Menschen bald nach dem Tode übergeht, wird Devachan genannt — oder die Welt der Wirkungen. In diesem rein innerlichen Zustand verarbeitet die Seele alle edeln Ideen und Bestrebungen, welche sie während ihres Lebens in der verantwortlichen Welt der Ursachen in sich aufgenommen, entwickelt und angesammelt hat. Wie jede Entwicklung verläuft auch diese in allmählichem Fortschritt bis zu ihrem Höhepunkt, um sich dann ebenso allmählich zu erschöpfen. Sobald die letzte Welle geistiger Kraft sich verloren hat, folgt die Wiedergeburt zu neuem Leben in der Welt der Ursachen.

Indes dauert dieser Zustand der Verinnerlichung unvergleichlich lang, mindestens 1500 Jahre; in ihm wird die Seele für das Gute, welches sie gedacht, gewollt und getan, belohnt, indem sie es idealiter selbst genießt; zugleich wird sie für die zukünftige Fortentwicklung geläutert und erfrischt. Je mehr Gutes und Ideales sie in sich angesammelt hat, desto seliger ist ihr Innenleben; die

Devachanzustände sind also außerordentlich mannigfaltig an geistiger Vollkommenheit und Wonne; die hauptsächlichen Unterschiede sind Rupa Loka, die Welt der Gestalten, der geistigen Schatten ohne Stofflichkeit, und Arupa Loka, die Welt der Gestaltlosigkeit. Diese Bezeichnungen charakterisieren die mehr oder minder geistige Vollkommenheit, mit der sich die Seelen in der von ihnen selbst erzeugten Ideenwelt bewegen; sie selbst sind unsichtbar und unzugänglich, in einsiedlerischer Ruhe des Geistes.

Avitchi ist der entsprechende Zustand für satanische Menschen; die gewöhnlichen Sünden und Schwächen finden dagegen ihre Vergeltung ausschließlich durch den Einfluß des auch von ihnen mitbestimmten Karma auf die Gestaltung des künftigen Erdenlebens; ein besonderer Zustand des Devachan entspricht ihnen nicht.

Entwicklung und Fortschritt der Menschheit.

Das Menschengeschlecht, d. h. die Menge geistiger Lebenseinheiten, welche den Keim der menschlichen Natur in sich bergen, entfaltet sich auf der Erde in 7 aufeinanderfolgenden Wurzelrassen, von welchen jede wiederum 7 Stammrassen, diese je 7 Zweigrassen hervorbringt. Da jede Lebenseinheit sich in jeder dieser Zweigrassen mindestens zweimal zu verkörpern hat, und infolge von Kraftüberschuß auch mehr als 7 Zweigrassen gebildet werden, so ergibt sich eine etwa 800malige Wiederverkörperung auf Erden.

Zwischen den Zeiträumen der Wurzelrassen ereignen sich tellurische Umwälzungen, durch welche im großen und ganzen der neuen Rasse der Schauplatz geebnet wird. Von früheren Rassen bleiben teils zerstreute Bruchteile, teils größere Massen übrig; wie die flachköpfigen Polynesier von der dritten Rasse stammen, deren Kontinent Lemuria ca. 700000 J. vor der Atlantis untergegangen ist; die meisten Völker gehören der vierten Rasse an, welche als hauptsächlichen Schauplatz ihrer Kultur den versunkenen Kontinent Atlantis hatte, dessen letzte Insel Poseidonis vor 11446 J. versank. Die neueste und fünfte Kulturrasse konstituieren die kaukasisch-arischen Völker; auch die Ägypter und Chaldäer werden zu ihr gerechnet.

Innerhalb jeder Rasse entwickelt sich der Kulturprozeß wie in einem selbständigen Kreislauf, ohne daß fremdartige Völker wesentlich von demselben berührt werden. Einen empirischen Beweis hierfür erblickt die buddhistische Philosophie in dem vergeblichen Bemühen Europas, seine Kultur den Völkern Asiens und Afrikas mitzuteilen; daher die Erfolglosigkeit der Missionsbestrebungen; auch aus Japan mache man nur ein Zerrbild.

Die beiden Pole der menschlichen Entwicklung sind Stofflichkeit und Geistigkeit, weltlicher Verstand und innerliche Vernunft, Materialismus und Idealismus.

»Die menschliche Entwicklung zeigt auf jeder ihrer Höhenstufen, wie auf deren Gesamtheit, eine absteigende und eine aufsteigende Bewegung: der Geist hüllt sich gewissermaßen in Stoff ein, sc. wird weltlich, und der Stoff entwickelt sich zu Geist. Der tiefste und stofflichste Punkt der Kreisbahn wird so der nach unten gekehrte Gipfel des weltlichen Verstandes, welcher die verhüllte (materialistische) Äußerung der geistigen Vernunft ist. Bei jeder Runde muß daher die auf der absteigenden Bogenlinie sich entwickelnde Menschheit weltlich klüger als ihre Vorgängerin und jede auf der aufsteigenden Bogenlinie sich entwickelnde mit einer verfeinerten Art von Vernunft und geistigerem Anschauungsvermögen begabt sein.« p. 133.

Diese Gegensätze offenbaren ihre Kraft in den kleineren wie größeren Kreisläufen der Entwicklung: es wird ein Bild des gesamten Menschenprozesses gewonnen, wenn wir uns die charakteristischen Züge der 7 Runden bezw. der von ihnen erzielten Menschheit vorführen:

1. Der Mensch der ersten Runde ist von loser Gliederung, ätherisch, wenig strebenden Verstandes, übergeistig.

2. In der zweiten Runde: die Gestalt wird dichter und fester, aber bleibt noch ätherisch und riesig an Dimensionen. Die Verstandestätigkeit ist noch gering, da ihre Vollkommenheit von der Feinheit der Gehirnorganisation abhängt; desto vorwiegender der Geist.

3. Der Mensch der dritten Runde gewinnt an Festigkeit und Dichtigkeit der Struktur; doch gleicht er noch mehr einem Riesenaffen; sein Verstand entwickelt sich.

4. Die vierte Runde, in welcher wir uns befinden, erreicht die Reife der leiblichen Organisation und steht unter der Herrschaft des Verstandes. Mit ihr kommt der Anfang der Sprache. »Die Erde ist voll der Wirkungen der Verstandestätigkeit und verringerten Geistigkeit.«

Es gilt dies nicht bloß von unserer fünften Rasse, sondern nicht minder von der in Wissenschaft und Technik hochentwickelten vierten der Atlantier und auch der dritten der Lemurier. Die Atlantier hatten das Geheimnis der Auflösung und Wiederbildung des Stoffes auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung entdeckt, auch die Herrschaft über die Elementarwesen gewonnen, — eine Kenntnis, welche jetzt nur annähernd von den Spiritisten errungen sei. Mit dem Höhepunkt des Wissens sei die Gefahr des Mißbrauchs der Macht über die Natur und große Gefahr für die menschliche Gesellschaft verbunden, zumal wenn nicht hohe Sittlichkeit, wie bei den Eingeweihten, vor Mißbrauch dieses Wissens schütze; ohnedies sei damit die Unmöglichkeit weiteren Fortschritts im eigenen Kreislauf der Rasse erreicht und die Natur breche dieselbe durch eine Umwälzung ab.

Jetzt werde der Gegensatz von innerlichem Geist und weltlichem Verstand durch die beiden Extreme der fünften Rasse ausgeprägt: die Indier und die Europäer, deren empirische Wissenschaft zwar Geist sei, aber ein solcher, welcher sich in der Materie verliere und über ihr nichts kenne und suche.

Nach der Mitte dieser Runde beginnt der Kampf des geistigen Ich mit dem weltlichen Verstand, um so übersinnliche Kräfte zur Entfaltung und Geltung zu bringen.

5. In der fünften Runde steht der Entscheidungskampf der stark entwickelten übersinnlichen Fähigkeiten und idealistischen Tendenzen mit dem gleichfalls hochentwickelten weltlichen Verstand und seinen materialistischen Strebungen zu erwarten.

6. Die sechste Runde bringt den Menschen zur leiblichen und geistigen Vollendung hinsichtlich der Geistigkeit wie Verständigkeit, Weisheit und Güte.

Was Buddha, — sind dann alle.

7. Die siebente Runde führt zur Vergöttlichung des Menschen, um als Dhyan Chohan (hoher Geist) fördernd und lenkend in die Entwicklung weiterer Weltläufe einzugreifen.

Die Gefahr und Aufgabe der Entscheidung.

»Die Erlangung von Vorrechten, welche der Geistigkeit gebühren, durch den Verstand, d. i. durch Naturwissenschaft im erhabensten Sinne, — ist eine der Gefahren des Kampfes, welcher das Geschick des menschlichen Ich entscheidet. Denn etwas gibt es, wozu die Verstandesentwicklung nicht verhilft: und das ist das Verständnis der Erhabenheit und der Natur geistigen Daseins. Im Gegenteil, der Verstand erwächst aus äußerlichen Ursachen, der Vervollkommnung des Gehirns, — und strebt nur nach äußerlichen Wirkungen, — der Vervollkommnung des körperlichen Wohlbefindens. Obgleich der heutige Verstand Geistigkeit nicht verdammt, — ein den schwachen Brüdern und der Religion, auf die er mit gutmütiger Geringschätzung blickt, gemachtes Zugeständnis, — behandelt er doch sicherlich das äußerliche menschliche Leben als die alleinige wichtige Aufgabe, mit welcher sich ernste Männer oder selbst aufrichtige Menschenfreunde beschäftigen können. Erstreckt sich aber wirklich das geistige Leben, die lebendige bewußte Innerlichkeit über viel größere Zeiträume als die des körperlichen, vom Verstand beherrschten Daseins, dann ist sicher des Menschen innerliches Dasein wichtiger als sein äußerliches, und der Verstand irrt, indem er alle seine Anstrengungen auf die Verbesserung dieses äußerlichen Daseins richtet.« p. 146.

Die Entscheidung dreht sich also nicht um gut und bös im populären Sinne, sondern um die Hingabe an die Geistigkeit oder Körperlichkeit, Innerlichkeit oder Äußerlichkeit. Die Vorbereitung dazu besteht weder in religiöser Gefühlsschwärmerei, noch in äußerer Kirchlichkeit, noch in gewöhnlicher bürgerlicher Sittlichkeit, — sondern in der Entwicklung der übersinnlichen Fähigkeit zu unmittelbarer Intuition im Gegensatz zum diskursiven und demonstrativen Forschen des weltlichen Verstandes. »Dieses in Tätigkeitsetzen geistigen Schauens ist Geheimwissenschaft in der höchsten Auffassung; die Entfaltung der Geistigkeit, die Gewinnung bloßer Gewalt über die Naturkräfte, die Erforschung einiger ihrer verborgenen Geheimnisse, ist Geheimwissenschaft in der niedrigsten Auffassung, und in dieses niedere Gebiet möge die Naturwissenschaft eindringen.« p. 145.

»Aber zur achten Welt unvermischter Stofflichkeit muß das Ich hinabsteigen, welches sich schließlich ungeeignet erweist, die aufsteigende Kreisbahn der Weltenkette weiter zu verfolgen.« p. 148.

Die Liebe zum Guten ist notwendig, aber von untergeordneter Bedeutung; die Sehnsucht nach Wissen der Wahrheit ist es, was die letzte Förderung bringt. Wie Apoc. 3, 15. 16 besage, erfolgt nach der ersten Entscheidung zwischen geistig und ungeistig die zweite untergeordnete — zwischen gut und bös, warm und kalt. Zuerst wird das Laue ausgestoßen.

»Die letzte Anstrengung der Natur, indem sie den Menschen entwickelt, ist, aus ihm ein unendlich höheres Wesen zu machen, das dereinst eine bewußt wirkende und wie es gemeinhin benannt wird, schöpferische Kraft in der Natur selbst sei. Das erste Vollbringen ist die Entwicklung des freien Willens und das zweite die Verewigung dieses freien Willens, indem er sich mit der Natur in ihrem Endstreben, welches gut ist, vereinigt (d. h. einen guten Gebrauch von der erlangten Geistigkeit macht). Im Verlauf solcher Tätigkeit ist es unvermeidlich, daß ein großer Teil des entstandenen freien Willens dem Bösen sich zuwendet, und nachdem er zeitweiliges Leiden hervorgerufen hat, zerstäubt und vernichtet wird.« p. 154.

Nachdem die Vorbereitung und Befähigung zum Kampf zwischen Verstand und Geist begonnen hat, können einzelne durch Selbstzucht und energische Verinnerlichung ihre Periode und den Gang der allgemeinen Entwicklung überholen. So die Erleuchteten, welche jetzt schon die Entscheidung gewinnen, welche die Mehrzahl erst in der fünften Runde erzielt. Sie erwarten im seligen Devachan ihre weitere Teilnahme an dem Prozeß der weiteren Vollendung. Die Befreiung von der Wiedergeburt bis zu jenem Zeitpunkt ergibt sich aus der Beschaffenheit ihres Karma, welches keine Verwandtschaft, Anziehung und Begierde nach äußerlichem, irdischem Leben enthält.

Solche, die sich zwar vom Irdischen losgelöst, aber in den letzten Prüfungen nicht stark genug bewährt haben, bleiben zurück, bis die Flutwelle der nächsten-Entwicklung sie in ihrer Daseinsstufe wieder erreicht.

Das Übel und Leiden finde seine Erklärung in der Absicht der Natur, Kraft und selbstlose Liebe zum Gesamtsein des All zu erzeugen: die Kraft erwachse nur durch Kampf und Leiden; die Liebe entspringe aus dem Mitleid und bilde sich allmählich zur Verzichtleistung auf die Besonderheit der Einzelexistenz.

Die Errungenschaft eines jeden Weltprozesses wird für den nächsten benutzt und geht so noch weiterer Vervollkommnung entgegen — bis zum Nirwana, dem Zustand erhabener Ruhe in der Allwissenheit des Urwesens.

Die Vorzüge, welche das dargelegte System für sich in Anspruch nimmt, und die Mängel, welche es dem Christentum zum Vorwurf macht, sind etwa folgende:

1. Die buddhistische Metaphysik mache den Begriff eines persönlichen Gottes samt den in ihm zusammengeschmiedeten Widersprüchen entbehrlich, erkläre jedoch — durch die Lehrtätigkeit eines Himmelsgeistes (Dhyan Chohan) am Anfang der irdischen Menschengeschichte — das Entstehen einer persönlichen Gottes- uud Offenbarungsidee samt deren gröberen Anthropomorphien.

Das Christentum komme hingegen trotz aller dialektischen Anstrengungen über die unversöhnlichen Gegensätze in seiner Gottesidee nicht hinaus. Widersprechend sei die Verbindung der Unendlichkeit mit dem Bewußtsein und der Persönlichkeit; widersprechend die Annahme eines über- und außerweltlichen Gottes, da die Welt unendlich sei; widersprechend die Annahme einer Weltschöpfung durch einen unendlich vollkommenen Geist; denn Vollkommenheit bedeutet den Ausschluß jedes Mangels und demnach jedes Beweggrundes zur Welterschaffung und Weltentwicklung, also Stillstand oder Tod. Unvereinbar seien Allmacht und Güte in einem Wesen; unvereinbar die göttliche Herrschaft über die Natur mit der in letzterer waltenden Gesetzmäßigkeit; unvereinbar die göttliche Vorherbestimmung und die menschliche Freiheit; die göttliche Allwirksamkeit und der Ursprung des Bösen. »Das Wort Gott bezeichnet die unbekannte Ursache jener Wirkungen, durch welche der Mensch entweder in Bewunderung oder in Schrecken versetzt wurde, ohne sich dieselben erklären

zu können.« p. 254. Dies die Definition eines geheimkundigen Gewährsmannes von Sinnett, welche es erklärlich macht, wie man so viele Widersprüche in dem christlichen Gottesgedanken finden konnte. Es wird Gott in einer Weise gedacht, wie er im System des Pantheismus oder Polytheismus gedacht werden muß, als eine Macht neben oder über oder in der Welt, neben vielen anderen, sei es persönlichen oder elementaren oder abstrakten Mächten, nicht aber als der Eine, neben den andere oder anderes zu stellen, von vornherein unmöglich ist. Sonst hätten diese Geheimlehrer wohl erkannt, daß Gottes Macht und Wirken die strengste Gesetzmäßigkeit in Natur und Menschheitsentwicklung mitnichten stört und unterbricht, sondern einzig und allein ermöglicht und begründet. Dieser Gott ist nicht der Notbehelf der Unwissenheit, nicht die Hypostasierung der selbstsüchtigen Wünsche, sondern die Urquelle der gesetzmäßigen Notwendigkeit wie der sittlichen Selbstbestimmung, und darf weder in seinem freien, weil keinem Bedürfnis entstammenden Schöpfungsratschluß, noch in seiner Weltregierung und Gnadenwahl, noch in seiner Allmacht und Güte gedacht werden wie ein Mensch, d. h. wie die Götter des pantheistischen Polytheismus, und ist deshalb über die angeblichen Widersprüche ebenso erhaben, wie die christliche Offenbarungsidee über die Auffassung der indisch-europäischen Weisen. Er ist die absolute Freiheit der höchsten Vernunft, von welcher die tatsächliche Ordnung allein stammen kann; denn die Notwendigkeit der Naturgesetze ist nicht derart, daß sie selbst als absolute gedacht werden könnte.

2. Die buddhistische Kosmologie sei wahrhaft objektiv und universal, frei von jener Engherzigkeit, welche den christlichen Erdenbewohner der Versuchung unterliegen lasse, seinen Planeten als das physische und moralische Zentrum des Weltalls zu betrachten, eine Engherzigkeit, welche den menschlichen Ursprung des Christentums um so unerbittlicher erweist, als die christliche Theologie vergeblich alle Mittel der Dialektik aufwende, um derselben zu entrinnen; denn sie hafte an dem Hauptdogma der Menschwerdung und Erlösung auf Erden. Die frühe christliche Kirche habe mit Recht den astronomischen Tatbestand gefürchtet und mit der Grausamkeit des Schreckens dagegen eingegriffen. »Die Wahrheit wurde geleugnet, während des Verlaufs von Jahr-

hunderten wurden ihre Vertreter gemartert. Als sie schließlich trotz der Macht päpstlicher Aussprüche feststand, ergriff die Kirche, wie Rhys Davids sich ausdrückt, das verzweifelte Hilfsmittel, zu behaupten, daß es gleichgültig sei. Diese Behauptung hat sich bis jetzt erfolgreicher bewiesen, als ihre Urheber es hoffen konnten. Als sie astronomische Entdeckungen fürchteten, trauten sie der Welt im allgemeinen ein unerbittlicheres Schlußvermögen zu, als dieselbe geneigt war anzuwenden.« p. 213 sq. »Mit der schwindenden Wichtigkeit der Erde vermindert sich die Glaubwürdigkeit von Lehren, welche von uns beanspruchen, die Einzelheiten unseres Lebens als Teil vom Bewußtsein eines allwissenden Schöpfers zu betrachten.« p. 214. Die winzige Erde könne keine Ausnahmestellung gegenüber der allgemeinen Naturgesetzlichkeit als Schauplatz göttlicher Freiheit und Gnadenwahl beanspruchen.

Allein es ist weder ein Grund einzusehen, weshalb der moralische Mittelpunkt des Universums mit dem astronomischen Zentrum zusammenfallen müsse, noch auch, warum die Bedeutung der Inkarnation und Erlösung notwendig in jeder Form der meritorischen Ursächlichkeit auf den Weltkörper beschränkt werden müsse, auf welchem sie stattfand.

3. Die christliche Eschatologie wird besonders mit Hinweis auf die vielen Abstufungen menschlicher Wiedergeburt und die Lehre vom Devachan folgendermaßen bemängelt:

Es bestehe ein Mißverhältnis zwischen dem kurzen Erdenleben und der endlosen Fortdauer des jenseitigen Schicksals.

Es liege ein Widerspruch in der Annahme, daß das ewige Leben im Jenseits unabänderlich durch die fehlgreifende Handlungsweise eines hilflosen und unwissenden Menschenlebens bestimmt werde, und das infolge einer unendlich gerechten und allweisen Anordnung. cf. p. 35. 77.

Besser als dieser Gott sei die richtig verstandene Natur; »sie eilt nicht und stellt ihren Geschöpfen keine Fallen«. p. 143. »Die Natur begnügt sich nicht, ihren Geschöpfen leicht und sorglos zu vergeben, noch die Sünder völlig zu verdammen, wie ein träger Herr, den eher Sorglosigkeit als Gutmütigkeit von gerechtem Walten im Haushalt abhält.« p. 98.

Es sei ungereimt zu lehren, jenes endlose Leben bleibe von dem Gesetz des Wechsels, der Vervollkommnung und des Fort-

schritts unberührt, welches sonst die ganze Welt beherrscht. p. 35.

Endlich werde notwendig der Zustand der Seligen in einem Himmel »von der Beschaffenheit eines Wachtturmes« durch die Kenntnis des Erdenelends, seiner Gefahren und Irrungen, in einen Ort des heftigsten geistigen Leidens umgewandelt, da doch die Heiligen die mitleidigste und selbstloseste Nächstenliebe hegen. p. 85.

Allein Zeit und Ewigkeit stehen immer in Mißverhältnis, wenn erstere als eine endlich, letztere als eine unendlich ausgedehnte Aufeinanderfolge von Veränderungen oder Momenten betrachtet wird; nicht aber, wenn man die Ewigkeit als das Aufhören jeder Aufeinanderfolge erkennt. Als nie entschwindendes Jetzt findet sie in dem kürzesten Zeitabschnitt ihr endliches Gegenbild; denn nicht Vergangenheit und Zukunft, sondern die Gegenwart macht Zeit und Ewigkeit innerlich verwandt.

Was von diesen rein formalen Begriffen gilt, ist auch auf das Verhältnis der endlichen Befähigung und der unendlichen Tragweite der Entscheidung anzuwenden. Welches endliche Maß stände in einem kongruenten Verhältnis zur Unendlichkeit des höchsten Gutes oder seines Verlustes? Übrigens darf bei einer Gegenüberstellung der kleinlichen Lebensverhältnisse in der Prüfungszeit und ihrer unabsehbaren Folgen für die Ewigkeit die Lehre vom Fegfeuer nicht außer acht gelassen werden, wie Sinnett es tut; oder würde die Kritik vielleicht mit ihrem Tadel zurückhalten, wenn die Prüfungszeit mit der Entscheidung des Entweder — Oder in unabsehbare Ferne hinaus verlängert und damit die Anstrengung von Jahrhunderten oder Jahrtausenden durch die immer drohende Möglichkeit eigenen Rückfalles in ihrem Erfolg gefährdet bliebe? Die Lehre vom Fegfeuer wird nicht — wie Sphinx I. 4. 281 meint — erschöpft, wenn man es als zeitweilige Läuterung ohne tiefere Bedeutung betrachtet; nichts hindert in ihm die glückliche Möglichkeit zu sehen, um die Dissonanz zwischen der Kleinlichkeit des hier geübten Guten und der Großartigkeit seines Endzieles auszugleichen. Ferner muß bei der Würdigung der christlichen Eschatologie auch die Gnadenlehre Beachtung finden; denn durch die Gnade wird auch das kleinlich-armseligste Erdendasein in seinen Beweggründen und Zielen innerlich ver-

tieft und vergöttlicht, mögen auch die äußeren Gelegenheiten der sittlichen Übung, sowie die Formen der Glaubensvorstellung sehr arm im Geiste sein. Anderseits schützt die erhabenste Berufsstellung nicht vor einer trivialen und pedantischen Lebensgestaltung.

Mit dem Hinweis auf den Begriff der Ewigkeit und der Gottanschauung ist auch die Antwort auf die letzten Bemängelungen angedeutet; denn mehr als Andeutungen wollten wir in dieser apologetischen Kritik überhaupt nicht geben, obgleich wir auch bei denselben an der Überzeugung festhielten, daß in diesen Fragen der Religionsvergleichung nur genaue Untersuchung, tiefes Eindringen und möglichst günstige Deutung einer fremden Religion zum Ziele alles Forschens, zur Wahrheit führen.

Die Tao-Lehre des Lao-tse.[1]

Unter allen Schriften, in welchen die religiöse Forschung des Menschengeistes außerhalb des Kreises der alttestamentlichen und neutestamentlichen Inspiration ihre mühsam errungenen Ergebnisse niedergelegt und der Zukunft als Vermächtnis überliefert hat, wird wohl kaum eine zu finden sein, welche dem Büchlein Lao-tsés, dem Tao-te-king, den Primat streitig machen dürfte. Das Interesse, welches die christliche Theologie den religiösen Urkunden altheidnischen Denkens und Glaubens entgegenbringt, ist zunächst das gemeinmenschliche Interesse an der Geistesentwicklung unseres Geschlechts hinsichtlich derjenigen Fragen, welche immer die Fragen des menschlichen Herzens in seiner individuellen Einsamkeit wie der Menschheit in ihrer unübersehbaren Verkettung gewesen sind: dieses Interesse, welches gemeinmenschlich ist, erwähnen wir zuerst, weil die Gnade der Natur keinen Eintrag tut, weil die Offenbarung die Teilnahme für das menschliche Ringen nach Wahrheit und Gott nicht pietistisch einengt, noch die Bereitwilligkeit mindert, dessen Erfolg und Wert nicht bloß gerecht, sondern auch freudig zu würdigen.

Außerdem ist es ein christliches, insbesondere ein katholisches Interesse, welches sich den literarischen Denkmälern der Religionsgeschichte zuwendet, vor allem jenen Schriften, welche für ein gewisses Gebiet das Ansehen heiliger Schriften erlangt haben.

Die Gesetze der göttlichen Heilstätigkeit, insbesondere der Vorbereitung des Heiles, können infolge der Erweiterung unseres religionsgeschichtlichen Wissens besser und sicherer erkannt werden; sicherer, weil dieselben, von wenigen Grundgesetzen abgesehen, aus den Ausführungen des Alten und Neuen Testamentes exegetisch exakt zu abstrahieren und durch die historische Wirklichkeit zu bewähren sind; besser, weil die Beweise sich

[1] Jahrbuch für Philosophie etc. I. Bd. 4. Hft. 1887.

mehren, durch welche die religiöse Fähigkeit und die stille Gnadenführung der gefallenen Menschheit in helles Licht gestellt wird, jene Gnadenordnung, welche als besondere Providenz über der kirchlichen Organisation steht, und jedem ohne Ausnahme die gratia sufficiens ad salutem vermittelt. Wenn menschliche Sympathie mit Freuden die edelsten Früchte menschlicher Geistesentwicklung allenthalben sammelt, so hat die christliche Nächstenliebe noch mehr Grund zur Befriedigung, wenn sie allzeit und überall die Lichtspuren jenes Logos findet, der jeden Menschen erleuchtet hat und erleuchten wird, und zwar nicht — umsonst: denn er ist nicht ein Licht kalter Aufklärung, non quodcumque Verbum, sed Verbum spirans Amorem.

Die Auffassung, welche Lao-tses Tao-te-king seitens der europäischen Wissenschaft gefunden hat, ist so verschieden, daß dies von der systematischen Darstellung seiner Gedanken abhalten könnte: läuft man ja Gefahr, vergebens, d. h. mit Ideen zu arbeiten, welche nicht diejenigen des Altmeisters, sondern des Übersetzers sind. Allein ich unternahm es doch; einmal, weil trotz aller Verschiedenheit in der Auffassung alle Übersetzer darin übereinstimmen, daß Lao-tse ein religiöser Denker von der höchsten Bedeutung sei, ein Urteil, das er ja schon dem ihn besuchenden Konfutse abrang. Sodann ergab mir die Würdigung der Übersetzungen, daß sie trotz der verschiedenen Wiedergabe einzelner Hauptbegriffe bezüglich des Gesamtresultates keinen Zweifel über den Geist des Systems lassen. Die Kraft des Geistes und die Konsequenz der Gedanken ist so groß, daß sie gewissermaßen die Hülle des sprachlichen Ausdrucks sprengt. Ein ähnlicher Vorzug ermöglichte einst auch der Scholastik das richtige Verständnis der aristotelischen Schriften trotz ihres korrupten Textes.

Stanislas Julien verwarf nicht bloß die Deutung der gelehrten Missionare und Abel Remusats, welche in Taò den dreieinigen Jehovah nach Begriff und Namen wiedererkennen wollten, sondern erklärt: L'emploi et la définition du mot Taò excluent toute idée de cause intelligente, et qu'il faut le traduire par Voie, en donnant à ce mot une signification large et élevée, qui répond au langage de ces philosophes, lorsqu'il parlent de la puissance et de la grandeur du Taò. Lao-tseu représente le Taò comme un être dépourvu d'action, de pensées, de désirs . . . cf. Lao-tseu

Tao-te-king, de livre de la voie et de la vertu ... par St. Julien. Paris 1842. p. XIV. Ich will nicht auf den Widerspruch in der Prädikation des Taò in den zitierten Sätzen hinweisen, sondern nur darauf, daß die von diesem Vorurteil begleitete Übersetzung Juliens vollauf genügt, um die von ihm zugestandene Abstraktion: »der Weg« zum theistischen Gottesbegriff mittels der logisch notwendigen Deutung der Attribute fortzubilden. Es schließt sich ja die Übersetzung Viktors von Strauß (Leipzig 1870), nach welcher wir uns wegen ihrer unverkennbaren und anerkannten Vorzüge entweder unmittelbar oder mit einzelnen Abänderungen auf Grund des beigefügten wertvollen Kommentars in unseren Zitaten richten, fast durchaus an Julien an, und doch — wie ganz anders ist von vornherein die Auffassung Lao-tses bei Strauß! Nicht bloß stellt er die Bedeutung des Taò als Gottesnamens wieder her, sondern auch die trinitarische Gottesidee und den Namen Jehovah nach Abel Rémusats und der Jesuitengelehrten Deutung.

Die Gewalt, welche Julien durch seine farblose Erklärung dem Gedanken-Texte des Tao-te-king angetan, erschien Reinhold von Plänckner so unberechtigt, daß er zur Ehrenrettung des großen Lao-tse das Tao-te-king »den Weg zur Tugend« aus dem Chinesischen übersetzte und erklärte, Leipzig 1870, kurz vor Strauß. Vielleicht ist es gerade der heftige Eifer, von welchem sein Werk beseelt ist, was seine wissenschaftliche Opposition gegen Julien des Erfolges beraubte; — mir ein Beweis, daß die Übersetzung des 69. Kap. nach Julien in ihrem Ergebnis doch nicht so haarsträubend ist, wie er sie p. XV. nennt.

Den wichtigsten Gegensatz zwischen Julien und Strauß (auch Chalmers) einerseits und Plänckner anderseits verursacht die Übersetzung des voû oêy. Bei übereinstimmender Erklärung, daß es Nicht-tun oder Non-agir bedeuten könne, behauptet Plänckner, daß diese Bedeutung zu Widersprüchen und zu Geschmacklosigkeiten führe, und will, daß es übersetzt werde: »Abstraktionen machen, sich mit dem Übersinnlichen, mit dem Geist beschäftigen«. l. c. p. 26. Allein auch seine Übersetzung befreit nicht von den Schwierigkeiten, welche er vermeiden will, die eben jeder Übersetzung alter und fremdartiger Denkweise, ja jeder Ausdrucksform des Denkens als solcher anhaften, und die wir

selber an unserer Terminologie nur deshalb nicht bemerken, weil sie gewohnt ist. Bei jeder Abstraktion muß etwas unterschieden oder negiert werden, und je schärfer diese Negation (im Sinne der begrifflichen Unterscheidung) vollzogen wird, desto besser erfüllt sie ihren Zweck. Ob wir das göttliche Wesen nach der Ausdrucksweise der abendländischen, d. h. griechischen Philosophie und christlichen Theologie als überwesentlich, das göttliche Tun als identisch mit seinem unveränderlichen Wesen bezeichnen, oder ob wir in der Weise des fernsten Morgenlandes dasselbe als Nichtsein und Nichttun zur begrifflichen Vorstellung bringen: die Tendenz der logischen Operation ist beidemal dieselbe; das Sein und Tun, wie wir es empirisch kennen, soll bezüglich Gottes negiert werden. Daß die Negation des Seins und des Tuns jedoch keine vollständige sein und nur so weit gehen dürfe als die Unvollkommenheit, wird entweder — wie in der uns geläufigen Terminologie — durch Vermeidung rein negativer Ausdrücke, oder wie bei Lao-tse nach V. v. Strauß' Übersetzung durch paradoxe Gegenüberstellung positiver Prädikate verständlich gemacht. Dem ist Julien in seiner Erklärung allerdings nicht gerecht geworden, da er, wie die chinesischen Kommentatoren, Lao-tse für einen Lehrer des Quietismus hielt: wie sehr mit Unrecht, beweist seine eigene Übersetzung auch ohne den sarkastischen Triumph Plänckners zu cap. 81. p. 423. Wir wollen uns keineswegs in die sinologische Erörterung der Etymologie von voû oêy einlassen, können jedoch nicht unterlassen, auf die Schwierigkeiten hinzuweisen, in welche Plänckners Übersetzung in dem ersten Satz von c. 37 und c. 48 gerät: Während Julien übersetzt: Le Taò pratique constamment le Non-agir et (pourtant) il n'y a rien qu'il ne fasse, paraphrasiert Plänckner also: »Das Taò ist zwar ewig die höchste Abstraktion, der vollkommenste geistige Begriff, und dennoch gibt es nichts Seiendes, nichts Materielles, was nicht durch dasselbe entstanden wäre.« Nicht bloß bietet das Immaterielle keine Schwierigkeit, um es als wirkende Ursache zu denken, sondern es ist sogar dasjenige Konkretum, von welchem wir eigentlich allein die Idee der Ursächlichkeit abstrahieren, indem wir unseres Wollens und seiner Kraftwirkung bewußt werden. Bezüglich c. 48 cf. Julien p. 177 sq. und Plänckner l. c. p. 230 bezw. 233: »Die höchste Abstraktion

(ist) jedoch nicht ein Nichtseiendes: — wahrhaftig! Erfaßt man das All jemals durch eine Non-Res? Da doch jenes (das All) enthält die Res, (so ist's) nicht ausreichend, damit zu erfassen das All.«

Ob wir von der Übersetzung Juliens mit Non-agir ausgehen, oder ob wir die Pläncknersche Bedeutung annehmen: das Endresultat ist infolge der übrigen Prädikate die Notwendigkeit, eine solche Tätigkeit zu verstehen, von welcher alle Unvollkommenheiten des Agere abgestreift sind, welche also im höchsten Grad immateriell, geistig, ideal ist, wie Plänckner will. Daß die Feststellung der etymologischen Bedeutung jedoch äußerst wichtig sei, wollen wir damit keineswegs bestreiten; die verschiedene Bedeutung macht sich vor allem in der Politik des Buches geltend, indem L. nach Pl. mehr als liberaler, nach Jul. mehr als konservativer Staatsmann erscheint.

In dem Folgenden geben wir eine systematische Zusammenstellung der Lehre und Ideen Lao-tses, nicht als ob wir den logischen Aufbau des Tao-te-king bezweifelten, sondern um dieselben nach jenen Gesichtspunkten zu ordnen, welche formell wie sachlich für unsere Spekulation überhaupt und für die Würdigung Lao-tses insbesondere maßgebend sind.

I.

Spekulative Theosophie.

§ 1. Das höchste Wesen.

Es ist nicht der Weg dialektischer Beweise, auf welchem uns Lao-tse zu Taò hinführt: Gott ist ihm eine Tatsache, in deren Lichtfülle wir durch Vertiefung eindringen. Der erste Versuch des menschlichen Denkens dieser ewigen Tatsache gegenüber ist die Bestimmung des göttlichen Wesens; allein schon hier erweist sich die Schärfe des endlichen Geistes als zu stumpf. Gott kann nicht ausgesprochen werden; auch der allgemeine Name, derjenige des Seins, paßt nicht für ihn, weil er von endlichen und beschränkten Dingen abgezogen ist und dieser Beschränktheit nicht ganz ledig werden kann. Daher nennt ihn Lao-tse das Nichtsein oder den gewissermaßen Nichtseienden, die Leere, den Abgrund, den Namenlosen, den Stillen. Die Verschiedenheit des göttlichen

Wesens von der Welt ist so groß, daß es über alle Kategorien des endlichen Seins, welches sich in Gattungen und Arten entfaltet, über alle Beschränktheiten stofflicher, räumlicher und zeitlicher Existenz erhaben gedacht werden muß. Selbst von dem Begriff Wesen hat Gott nur an sich, was derselbe an reiner Vollkommenheit besagt; Gott ist überwesentlich im Sinne der griechischen Kirchenlehrer, actus purus im Sinne der Scholastik, absolut nach moderner Terminologie. Daher kann er nicht begriffen und ausgesprochen werden. »Taò, kann er ausgesprochen werden, ist nicht der ewige Taò. Der Name, kann er genannt werden, ist nicht der ewige Name«. Indes soll die Namenlosigkeit in eigentümlicher Auszeichnung demselben 1. Kapitel zufolge nur dem verborgenen Urgrund in Taò zugeschrieben werden. »Taò ist leer, und gebraucht er des (sc. seiner Wesenheit oder Leere), so wird er nie gefüllt (nach Strauß' Paraphrase: »Taò ist leer, und dabei gebraucht er diese Leere, um sie nämlich zu füllen, ohne dadurch selbst gefüllt zu werden«. l. c. p. 23.). Ein Abgrund, oh, gleicht er aller Wesen Urvater . . . Tiefstill — gleichwie wenn er da wäre. Ich weiß nicht, wessen Sohn er ist. Er zeigt sich als des Herrn Vorgänger.« c. 4. a. c. »Taò der Ewige hat keinen Namen.« c. 32. Unfähig, sein Wesen zu benennen, versuchen wir es, ihn nach seinen Eigenschaften zu bezeichnen; allein jede dieser Bezeichnungen fordert ihre Ergänzung bezw. Berichtigung durch eine andere, und allesamt finden trotzdem nur analoge Anwendung. c. 25: »Es gab ein Wesen, unbegreiflich vollkommen, ehedenn Himmel und Erde entstanden. So still! so übersinnlich! Es allein beharrt und wandelt sich nicht. Durch alles geht's und gefährdet sich nicht. Man darf es ansehn als der Welt Mutter. Ich kenne nicht seinen Namen; bezeichne ich es, nenn' ich's Taò. Bemüht ihm einen Namen zu geben, nenn' ich's groß; als groß nenn' ich's überschwenglich (d. h. die Kategorie der meßbaren Größe übersteigend); als überschwenglich nenn' ich's entfernt (d. h. schlechthin über alles Sein und Denken erhaben); als entfernt nenn' ich's zurückkehrend (weil es trotz seiner Erhabenheit allem immanent ist; getrennt durch seine Reinheit, nicht durch örtliche oder ursächliche Geschiedenheit). Denn Taò ist groß, der Himmel ist groß, die Erde ist groß, der König ist auch groß. In der Welt gibt's viererlei Große, und

der König bleibt deren Einer. Des Menschen Richtmaß ist die Erde, der Erde Richtmaß der Himmel, des Himmels Richtmaß Taò, Taòs Richtmaß sein Selbst.« (Bei dem Zusammenhang der vier analogen Größen ist zu erwägen, daß dem chinesischen Geiste Erde und Himmel nicht bloß den physischen, sondern auch den ethischen Kosmos bedeuten.) Sein Wesen ist einfach, unteilbar, schließt jede Komposition und Dekomposition, Zusammensetzung und Zersetzung aus.

c. 14b: »Sein Oberes ist nicht klar, sein Unteres ist nicht dunkel. Immer und immer ist er unnennbar und wendet sich zurück ins Nichtwesen. Das heißt des Gestaltlosen Gestalt, des Bildlosen Bild; das ist gar unerfaßlich. Ihm entgegnend, sieht man nicht sein Haupt, ihm nachfolgend sieht man nicht seine Rückseite.«

Ein großer Vorzug des Tao-te-king liegt darin, daß sein Verfasser die Notwendigkeit erkannte, die absolute Transzendenz des göttlichen Wesens mit seiner vollkommenen Immanenz in der Welt zusammenzudenken. Wie aus c. 25 erhellt, durchdringt Gott alle Dinge, ohne von ihnen in seiner Reinheit getrübt oder gefährdet zu werden; unveränderlich, wie er vor und über der Welt ist, bleibt er es auch, insofern er die ganze Welt erfüllt. Daß er bewußter Geist und heiliger Wille ist, jedoch mit Abstreifung der Beschränktheit des menschlichen Erkennens und Strebens, beweisen die Gestaltung der Ideen sowie die ethischen Eigenschaften, welche aus seiner Schöpfung und Vorsehung hervorleuchten. cf. c. 21. 34. 51. 62.

§ 2. Die Wirksamkeit Gottes.

Wie Gott seinem Wesen nach weder Sein (im empirischen Sinne) noch Nichtsein ist, so ist auch sein weltschöpferisches Wirken weder Tun noch Nichttun. »Taò ist ewig ohne Tun und doch ohne Nichttun«, das erste, insofern die Tätigkeit ein Bedürfnis voraussetzt und eine Veränderung bedeutet; das zweite, weil ihm die Vollkommenheit des Tuns eignet und seinem ewigen Wirken die tatsächliche Schöpfung entspricht. Sein Wirken ist sein Wesen: ewige Ruhe und Vollkommenheit, ohne Übergang vom Können zum Tun, vom Bedürfnis zur Befriedigung. Da er reine Wirklichkeit und lautere Macht ist (c. 32), so ist seine Wirksamkeit absolut, allumfassend, unwiderstehlich und doch

gewaltlos, weil erhaben über die Gegensätze, welche die Form des endlichen Wirkens sind. Die Allwirksamkeit Gottes ist durch keine endlichen Kategorien physisch beschränkt, durch kein Bedürfnis und hierauf beruhende Selbstsucht ethisch beschränkt; er ist die lautere Güte, welche in ihrem Wirken nicht sich sucht, sondern sich selbst ihren Geschöpfen hingibt, und zwar in der anspruchlosesten und demütigsten Weise sich der Natur der Geschöpfe anschmiegend. Aus derselben ethischen Transzendenz des göttlichen Wesens folgt desgleichen, daß es als das alleinige und allgemeine Gut (bonum universale) zu keinem besonderen Gut in Gegensatz treten kann, da alle nur Ausstrahlungen oder Differenzierungen von ihm selber sind. Daher streitet Gott mit niemanden, darum wird ihm nicht gegrollt; als absoluter Geist kann er seine unendliche Allmacht beherrschen, als absolute Güte will er dem Schwachen aufhelfen, nicht durch die Wucht seiner Allgewalt das Schwache erdrücken: er mäßigt durch Zurückhalten und Langmut den Glanz seiner Herrlichkeit und die Macht seiner Gnade. Er ist klein und groß zugleich; klein und demütig wegen seiner Bedürfnis- und Anspruchslosigkeit, groß wegen seiner allbelebenden Güte. Hierfür zitiert er in c. 4 den alten Vers:

»Er bricht seine Schärfe,
Streut aus seine Fülle,
Macht milde sein Glänzen,
Wird eins seinem Staube.«

Er nennt diese Milde sogar Schwachheit, allein eine Schwachheit, welche auf unendlicher Macht beruht.

c. 34: »Der große Taò, wie er umherschwebt! (Julien: Le Taò s'étend partout; il peut aller à gauche comme à droite.) Er kann links sein und rechts. Alle Wesen verlassen sich auf ihn, um zu leben, und er versagt nicht. Ist das Werk vollendet, nennt er's nicht sein. Er liebt und nährt alle Wesen und macht nicht den Herrn. Ewig ohne Verlangen, kann er klein genannt werden. Alle Wesen kehren sich (zu ihm), und er macht nicht den Herrn, — er kann groß genannt werden. Darum der heilige Mensch nie den Großen macht, drum kann er seine Großheit vollenden.« Aus dem Verhalten des vollkommenen Weisen, der sich nach Gottes Urbild einrichtet, solle man die göttliche Weise zu wirken entnehmen; c. 8: »Der ganz Gute ist wie Wasser — Wasser ist

gut, allen Wesen zu nützen, und streitet nicht; es bewohnt, was die Menschen verabscheuen, sc. die Tiefe —; drum ist er nahe an Taò. Im Wohnen ist er gut der Erde, im Herzen gut dem Abgrund, im Geben gut der Menschenliebe, im Reden gut der Wahrheit, im Herrschen gut dem Regiment, im Geschäft gut der Geschicklichkeit, im Bewegen gut der Zeit. Er streitet nicht, drum wird ihm nicht gegrollt.« c. 37: »Taò ist ewig ohne Tun und doch ohne Nicht-Tun. Wenn Könige und Fürsten (das) zu beobachten vermöchten, alle Wesen würden von selbst sich umwandeln. Wandelten sie sich um und wollten sich auftun, ich würde sie niederhalten mit des Namenlosen Einfachheit.

Des Namenlosen Einfachheit
Bringt auch Begehrenslosigkeit;
Begehrenslosigkeit macht ruhn
Und alle Welt von selbst das Rechte tun.«

Das Geheimnis der göttlichen Allgewalt liegt in dem Verzicht auf Anstrengung und Vielgeschäftigkeit, in ihrer Milde und Langmut; so c. 32: »Taò, der Ewige, hat keinen Namen. Seine Einfältiglichkeit (d. i. Sanftmut, Geduld, Ruhe und Gewaltlosigkeit), wie zart sie auch ist, die ganze Welt wagt nicht sie dienstbar zu machen. Wenn Fürsten und Könige vermöchten sie zu halten, alle Wesen würden von selbst huldigen, Himmel und Erde sich vereinigen, erquicklichen Tau herabzusenken; das Volk, niemand geböte ihm, und von selbst wäre es rechtschaffen. — Der da anhebt zu schaffen, hat einen Namen. Ist der Name denn bereits da, so wolle man auch anzuhalten wissen. Wer anzuhalten weiß, ist dadurch außer Gefahr. Ähnlich ist Taòs Sein in der Welt, wie Bäche und Flüsse, die zu Strömen und Meeren werden.« Auch nicht der geringste Teil der göttlichen Wirksamkeit bleibt erfolglos; all sein stilles Walten, so unbemerkt es im besonderen ist, fließt in seinen Einzelwirkungen nach weisem Plane zu einem Ozean zusammen. Man gewinnt also den sichersten Erfolg für sein eigenes Wirken, wenn man es mit dem göttlichen vereinigt, und den tiefsten Einblick in die Weltgeschichte, wenn man sie von Gott aus erforscht. »Hält man sich an den Taò des Altertums, um zu beherrschen das Sein der Gegenwart, so kann man erkennen des Altertums Anfänge; das heißt Taòs Gewebeaufzug« (= die Verkettung der geschichtlichen Ursachen und Wirkungen).

c. 14 c. Eine ähnliche Auffassung von der Wirksamkeit Gottes findet sich bei Plato und Aristoteles, indem das an sich Gute durch seine Güte alles bewegt und erregt; sie ist in die Glaubenswissenschaft Augustins und Thomas' aufgenommen und insbesondere von der Augustinerschule zur Erklärung der göttlichen Bewegung des freien Willens verwertet worden: Gott als der allein Gute erwecke und feßle die Neigungen der Geschöpfe, weil eben nur das Gute, also das Göttliche in allen Dingen zur Begierde reizen kann. — In der Hl. Schrift vgl. Sap. 7, 30—8, 1: Luci comparata invenitur prior; illi enim succedit nox, sapientiam autem non vincit malitia. (Die Weisheit des göttlichen Wirkens kann keinen Gegner haben, weil sie keinen Gegensatz haben kann, da ja alles ein Ausfluß ihrer Güte ist). Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. c. 11, 22 sq. . . . Sed misereris omnium, quia omnia potes. 12, 1 sq. . . . Ob hoc quod omnium Dominus es, omnibus te parcere facis. . . . Tu autem dominator virtutis cum tranquillitate iudicas et cum magna reverentia disponis nos; subest enim tibi, cum volueris, posse. 12, 18.

Ihrem Inhalt nach ist die göttliche Wirksamkeit die Vollursache der Welt in Entstehen, Bestand und Vollendung. Als Schöpfer ist Taò die Quelle ihres idealen wie ihres realen Seins; der Schöpfer der Weltidee und aller in ihr beschlossenen Wesensbilder durch sein Denken, der Urheber ihrer tatsächlichen Existenz durch seinen Willen. Merkwürdig ist, daß Lao-tse seine Schöpfungslehre mit Emphase auf göttliche Belehrung zurückführt. »Des leeren Vermögens Inhalt, nur Taò folget er nach. Taò ist Wesen, aber unfaßlich, aber unbegreiflich. Unbegreiflich! unfaßlich! in Ihm sind die Bilder. Unfaßlich! unbegreiflich! in Ihm ist das Wesen. Unergründlich! dunkel! in Ihm ist der Geist. Sein Geist ist höchst zuverlässig. In Ihm ist Treue. Von alters her bis jetzt verging sein Name nicht, dieweil er allen Dingen den Anfang ausersieht. Woher weiß ich, daß aller Dinge Anfang also? Durch Ihn.« c. 21. cf. c. 1. 6. 52.

Gottes schöpferische Tätigkeit ruft die Dinge nicht bloß ins Dasein, sondern umgibt und hegt sie mit mütterlicher Vorsehung. Lao-tse folgt nur einem sinnigen Gedanken des chinesischen Geistes, welcher den Himmelsherrn, den Schang-ti, wie seinen

irdischen Stellvertreter, den Himmelssohn, als Vater und Mutter seiner Welt auffaßt, wenn er Gottes Verhältnis zur Welt als das einer Mutter zu ihrem pflegebedürftigen und hilflosen Kinde darstellt.

Er selbst ist offenbar von der entsprechenden kindlichen Gesinnung durchglüht, wenn er in c. 34 (s. p. 411) und c. 51 die allwaltende Vorsehung also beschreibt: »Taò erzeugt sie, seine Macht erhält sie, sein Wesen gestaltet sie, seine Kraft vollendet sie: daher von allen Wesen keines, das nicht anbetete Taò und verehrte seine Macht. Taòs Anbetung, seiner Macht Verehrung ist niemandes Gebot und immerdar freiwillig. Denn Taò erzeugt sie, erhält sie, zieht sie groß, bildet sie aus, vollendet sie, reißt sie, verpflegt sie, beschirmet sie. Erzeugen und nicht besitzen, tun und nichts drauf geben, großziehn und nicht beherrschen, — das heißt tiefe Tugend.« c. 51.

Gottes Weise ist es, sich der Schwachen erbarmend anzunehmen. »Des Himmels Verfahren, wie gleicht es dem Bogenspänner! Das Hohe erniedrigt er, das Untere erhebt er (das Überflüssige mindert er, das Ungenügende ergänzt er). Des Himmels Verfahren ist: mindern das Überflüssige und ergänzen das Ungenügende. Des Menschen Verfahren ist nicht also: er mindert das Ungenügende, um es dem Überflüssigen darzubringen. Wer vermag Überflüssiges dem Reiche darzubringen? Nur wer Taò hat. Daher der heilige Mensch tut und nichts draus macht, Verdienstliches vollbringt und nicht dabei verweilt. Er wünscht nicht seine Weisheit sehen zu lassen.« c. 77. Für die sittlich freien Menschen ist Gott nicht minder barmherzig: er ist der Erlöser von allem Übel für die Sünder und die Vollendung alles Guten für die Tugendhaften:

»Taò ist aller Wesen Zuflucht,
Guter Menschen höchstes Gut,
Nicht-guter Menschen Rettung.«

Anmutende Worte können erkaufen; ehrenhafter Wandel kann noch mehr tun. Sind Menschen nicht gut, wie dürfte man sie aufgeben? Darum setzte man einen Kaiser und bestellte drei höchste Räte (sc. um die Schlechten von ihren Irrwegen durch Gesetz und Gericht zurückzuführen und zurückzuhalten). Mag er auch haben, die da Nephrittafeln (aus Ehrfurcht vor dem Kaiser

zur Bedeckung des Mundes) emporhalten und vor sich nehmen ein Vierspann Rosse, — so ist es doch besser, stillsitzend weiterzukommen in diesem Taò. Warum verehrten die Alten diesen Taò? Nicht, weil er durch täglich Suchen gefunden wird und denen, die Schuld haben, vergibt? Darum ist er das Köstlichste in aller Welt.« c. 62. Deshalb ist er die Liebe und Wonne seiner Geschöpfe, von allen geehrt und angebetet, insbesondere von dem besseren Geschlechte der Urzeit, und zwar mit freiwilliger Religiösität, da er sie nicht durch ausdrückliches Gesetz gefordert hat.

Nach Plänckner ist das Ngáo, welches Taò für alle Menschen ist, der Südostwinkel des Hauses, die tiefste und dunkelste Stelle, die hl. Opferstätte. »Für alle Menschen, alle, ist das Taò etwas ungemein Heiliges, Tiefes, die geweihte Stätte, ein heiliges Asyl. Dem edeln und rechtschaffenen Menschen gilt das Taò als das höchste, kostbarste Heiligtum, und für den sündigen Menschen, da wird es vielleicht in banger Stunde die einzige Hoffnung und Zuversicht, der letzte Rettungsanker sein.« c. 62a. Während auch ihm zufolge hier die sündentilgende Gnade Taòs gepriesen wird, gibt er dem Schluß des Kapitels eine Wendung wie Mt. 7, 21: »Auf welche Weise verehrten denn aber die Alten das Taò, wenn sie ihm nahten? Nicht durch Worte noch Bitten von selbst wird's erhalten, (sondern) habend Sünde (d. i. wenn man Sünde auf dem Gewissen hat), durch Verlassen das Unrecht«, oder bei anderer Lesart: »Nicht durch tägliches Bitten von selbst wird's erhalten, (sondern) habend Sünde, durch Verlassen (sie). Deshalb ist das Taò der Welt Herrlichstes.« p. 306 u. 312.

Wie der Schöpfer, so ist Gott auch Ziel und Ende aller Dinge: »Zurückführung ist Taòs Bewegen, Schwachsein ist Taòs Gepflegnis.« Julien übersetzt c. 40: Le retour au non-être (produit) le mouvement du Tao. (C'est à dire: dès que les êtres sont retournés au non-être, le Tao leur donne (de nouveau) le mouvement vital.) — La faiblesse est la fonction du Tao. Toutes les choses du monde sont nées de l'être; l'être est né du non-être. Plänckner dagegen gibt den Sinn also wieder: »So ist denn alles, was entsteht und vergeht und wiederauflebt . . . nur durch das Taò, und alle geistige Vermittlung geschieht durch das Taò. Und sehen wir auch die Dinge auf dieser Erde auf physische Weise entstehen, . . . so ist doch alles, was da ist, alles Materielle

durch das ewig Immaterielle, durch das Taò von Anfang her entstanden.« Alle Wesen der Welt entstehen aus (bezw. in) dem Sein. Das Sein entsteht aus dem Nichtsein; d. h. die einzelnen Weltwesen entstehen durch Generation aus den kosmischen Elementen; diese oder das kosmische Sein als Ganzes entsteht aus der Aktion des — gewissermaßen — Nichtseienden = Überseienden, Gottes, oder durch göttliche Erschaffung aus dem Nichtsein. Das Ziel, zu welchem alle Geschöpfe zurückstreben müssen, ist Gott; aber seine zurückführende Weltregierung ist dabei so schonend, daß es scheint, als ob sie schwach sei, d. h. der gebietenden und zwingenden Macht entbehre. Gott will eben mit seiner Macht an sich halten, um der Selbsttätigkeit seiner Geschöpfe freien Spielraum zu gewähren. Gleichwohl leidet die vergeltende Gerechtigkeit Gottes nicht unter seiner Güte: »Des Himmels Weise ist: Er streitet nicht und weiß zu überwinden; er redet nicht und weiß Antwort zu finden; er ruft nicht und man kömmt von selbst vor ihn; langmütig, weiß er doch herbeizuleiten: Des Himmels Netz faßt weite Weiten, klafft offen und läßt nichts entfliehen.« c. 73b. — Offenbar ist es der Gedanke an Gott als das Alpha und Omega der Weltentwicklung, wenn Lao-tse auf ihn als auf den Schlüssel der Weltgeschichte hinweist: »Hält man sich an den Taò des Altertums, um zu beherrschen das Sein der Gegenwart, so kann man erkennen des Altertums Anfänge: d. h. Taòs Gewebeaufzug.« c. 14. Haec dicit Sanctus et Verus, qui habet clavem David, qui aperit et nemo claudit, claudit et nemo aperit: Scio opera tua. Apoc. 3, 7 sq. Ego sum Alpha et Omega, principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est et qui erat et qui venturus est, Omnipotens. Apoc. 1, 8.

§ 3. Die inneren Unterschiede in Gott.

Lao-tse macht in den Kapiteln 1. 4. 6. 21. 32 einen deutlichen Unterschied zwischen zwei Personen in Gott; in c. 6 und 14 einen minder bestimmten, in c. 21 und 42 einen bestimmteren Unterschied zwischen drei innergöttlichen Potenzen.

Das erste Prinzip wird dadurch ausgezeichnet, daß ihm das Überseiende oder das Nichtsein, die Leere, Abgründlichkeit, Namenlosigkeit und Ursprünglichkeit sowohl hinsichtlich der anderen göttlichen Prinzipien als der Welt in besonderer Weise zu-

geschrieben wird. Auch die Ewigkeit kömmt ihm eigentümlich zu. »Taò, kann er ausgesprochen werden, ist nicht der ewige Taò. Der Name, kann er genannt werden, ist nicht der ewige Name. Der Namenlose ist Himmels und der Erde Urgrund; der Namen-habende ist aller Wesen Mutter. Darum

‚Wer stets begierdenlos, der schauet seine Geistigkeit,

Wer stets Begierden hat, der schauet seine Außenheit.'

Diese beiden sind desselben Ausgangs (= Wesens) und verschiedenen Namens (= verschiedene Personen). Zusammen heißen sie tief, des Tiefen abermal Tiefes, aller Geistigkeiten Pforte.« c. 1. Der Ausdruck tschâng, den V. v. Strauß mit ewig übersetzt hat, kann auch mit unbewegt, unänderlich, nurbeständig, in sich verharrend wiedergegeben werden. Der Taò, dem die Ursprünglichkeit und Abgründlichkeit vorzüglich eignet, ist (nach c. 4) leer. »Taò ist leer (d. h. reines Sein), und gebraucht er des (nämlich seiner überseienden Wesenheit, um sie wirkend zu offenbaren), so wird er nie gefüllt. ‚Ein Abgrund — oh, gleicht er aller Wesen Urvater.' ‚Er bricht seine Schärfe, streut aus seine Fülle, macht milde sein Glänzen, wird eins seinem Staube.' — Tiefstill — gleichwie wenn er da wäre. Ich weiß nicht, wessen Sohn er ist. (Er ist ohne Ursprung, ist vielmehr des Herrn ewiger Ursprung.) Er zeigt sich als des Herrn Vorgänger.« c. 4. Der Herr oder (Schang-)Ti der chinesischen Reichsreligion ist offenbar der namenhabende Taò, welcher in einem näheren Sinne als der Namenlose aller Wesen Vater und Mutter ist und erst Herr wird, nachdem er als Schöpfer sein Reich ins Dasein gerufen hat. Daß der Namenlose des Herrn Vorgänger und letzterer dem Urgrunde nachfolge, sagt c. 21 nochmals: »Des leeren Vermögens Inhalt, nur Taò folget er nach.« Der Logos, welcher der absoluten Gottesmacht ihren Ideeninhalt gibt, hat niemanden vor sich als diesen ewigen Taò, dem er durch Ähnlichkeit wie durch Ursprung als zweiter folgt. Auch der hl. Augustin behandelt die Frage, in welchem Sinne gesagt werden könne, der Vater sei durch den Logos weise: nicht als ob derselbe die Formalursache der göttlichen Weisheit sei, sondern als ihre immanente Offenbarung. Ähnliche Gedanken dürfte Lao-tse den Worten mitgeben wollen.

Wenn unser Theosoph den namenhabenden Taò in besonderem Sinne als Weltschöpfer bezeichnet, so will er doch den Namenlosen nicht davon ausschließen; vielmehr durchdringt und beherrscht er die Welt von innen heraus, ohne daß ihm eine Macht zu widerstehen wagen dürfte. L. will dagegen das Schwierige und Dunkle, ja das Unmögliche fühlbar machen, wenn man den Namenlosen erforschen wollte. Über denjenigen in Gott, welcher als Namentragender die allmächtige Offenbarung seines namenlosen Ursprungs ist, hinauszugehen, sei gefährlich. »Qui scrutator est maiestatis, obruetur a gloria.« Prov. 25, 27. »Tao, der Ewige, hat keinen Namen. Seine Einfältiglichkeit (= Milde, Sanftmut, Langmut, welche das Wirken der unbesiegten und begehrungslosen Ur-Sache auszeichnet), die ganze Welt wagt nicht, sie dienstbar zu machen . . . Der da anhebt zu schaffen, hat einen Namen. Ist der Name denn bereits da, so wolle man auch anzuhalten wissen. Wer anzuhalten weiß, ist dadurch außer Gefahr. Ähnlich ist Taòs Sein in der Welt: wie Bäche und Flüsse, die zu Strömen werden.« c. 32.

Wie sich aus den angeführten Stellen ergibt, werden dem zweiten Prinzip folgende Propria beigelegt: Es sei des ersteren Inhalt und Fülle, des Gestaltlosen Gestalt, des Bildlosen Bild, seines überseienden und daher namenlosen Wesens Offenbarung und Name, weil selbst Namen habend; der Welt Schöpfer, Urvater und Herr, des Anfangs Urheber (c. 21). Dem ersteren Prinzip folgt es in der Ordnung des Ursprungs und Denkens nach; denn es ist von ihm gezeugt (c. 42) — jedoch vor der Welt, also vor der Zeit und selbst ewig, wenn auch dem Urgrund die Ewigkeit (als Negation jeden Ursprungs) besonders eignet; mit ihm eines Ausgangs, d. i. Wesens, aber verschiedenen Namens. »Zusammen heißen sie tief, des Tiefen abermal Tiefes, aller Geistigkeiten Pforte.« c. 1.

Letztere Worte enthalten bereits eine Andeutung des dritten Prinzips in Gott, des ausströmenden Geistes. Obgleich ausströmend, bleibt er in Gott, weil er desselben überseienden Wesens ist: »immer und immer ist er wie daseiend«, d. h. in höherer Weise seiend als das Endliche. Er ist unsterblich; er heißt das tiefe Weibliche; des tiefen Weiblichen Pforte heißt Himmels und der Erde Wurzel, c. 6; durch ihn und seine allbelebende Erfüllung

der Welt scheint dem zweiten Prinzip, von welchem er nach c. 42 und vielleicht auch c. 1 in dessen Einheit mit dem namenlosen Taò ausgeht, der Name Mutter aller Schöpfung zuzukommen.[1] c. 6: »Der ausströmende Geist ist unsterblich; er heißt das tiefe Weibliche. Des tiefen Weiblichen Pforte, die heißt Himmels und der Erde Wurzel«: nämlich der namenhabende Taò, der Schöpfer und Urvater aller Wesen, und nach c. 1 und 42 der Ursprung oder die Pforte des ausströmenden Geistes. Strauß dagegen faßt des tiefen Weiblichen Pforte im aktiven Sinne, so daß Himmel und Erde die unerschöpfliche Kraft und Lebensfülle, welche zugleich Leere (vielleicht nach c. 5 soviel wie Unbestimmtheit) ist, von dem Geiste Taòs empfangen, durch welchen Taò der Urgrund der Welt und der namenhabende Taò aller Wesen Schöpfer ist. »Immer und immer ist er wie daseiend, und man braucht ihn mühelos.« Die letzte Wendung des Gedankens hebt das überweltliche und göttliche Wesen des Geistes hervor, welcher in metaphysischer Erhabenheit in einem ganz anderen Sinne ist als das Endliche, aber trotzdem mühelos von allen Wesen als Lebensquelle gebraucht wird — als Gabe Taòs. Der Theosoph Lie-tse, welcher um 400 a. Chr. lebte, führt dieses Kapitel gleichfalls an und zwar »aus Hoang-tis Buch«, jenes vorflutlichen mythischen Kaisers (2697 - 2597), auf den sich die Tao-tse so gern als ihren Urpatriarchen beriefen.

Von dem Geiste Taòs wird wiederum in c. 21 gehandelt, jedoch in einer Gedankenverbindung, welche Schwierigkeiten darbietet. »Des leeren Vermögens Inhalt, nur Taò folget er nach. — Taò ist Wesen, aber unfaßlich, aber unbegreiflich. Unbegreiflich! unfaßlich! In ihm sind die Bilder (= die Ideen der Schöpfung). Unfaßlich, unbegreiflich! in ihm ist das Wesen. Unergründlich, dunkel! in ihm ist der Geist. Sein (dieser) Geist ist höchst

[1] Zu Kŭ-schîn in c. 6 bemerkt Strauß: »Das Schriftzeichen für kŭ stellte Wasser dar, das durch einen Mund ausströmt, und bedeutet einen fortgeleiteten Quell, einen Berg- oder Waldbach, Rinnsal, Strombett, gewöhnlich ein Tal. Wir haben den letzten Ausdruck gewählt (nämlich Talgeist), erklären ihn aber durch das Talwärtsgehen oder Ausfließen. Kŭ-schîn ist demnach der ausfließende Geist.« l. c. p. 33. Da »Talgeist«, wie Strauß im Anschluß an Julien übersetzt, ziemlich schwer verständlich ist, so wählen wir den genaueren und klareren Ausdruck.

zuverlässig. In ihm ist Treue. Von alters her bis jetzt verging sein Name nicht, dieweil er allen Dingen den Anfang ausersieht. Woher weiß ich, daß aller Dinge Anfang also? Durch ihn!« Strauß versteht unter den Bildern die Ideen der Dinge, unter dem Wesen den Urstoff, soweit er als die reale Möglichkeit der Körperwelt ein Gedankenprodukt des Schöpfers ist, unter dem Geiste die belebende Kraft, welche die Ideen an und in dem außer Gott gesetzten Urstoff ausbildet. Hiernach wären die drei: Bilder, Wesen und Geist nichts anderes als die drei Naturprinzipien, jedoch so, wie sie in Taò immanent sind. Strauß selbst gesteht, daß unter dieser Voraussetzung in dem Texte über den Geist ein Gedankenfortschritt von dem der Welt mitgeteilten Lebensgeist zu dem Geiste, der in Taò bleibt und als höchst zuverlässig und treu gepriesen wird, angenommen werden müsse. Die Zuverlässigkeit sieht er darin, daß er, der Geist der Einigung, die Idee und ihr materielles Substrat einigen und ineinanderbilden werde, indem er sie aus Gott infolge seiner reinen Güte heraussetze und im Anfang der Zeit zu wirklicher Existenz führe. — Ohne diese Erklärung des angesehenen Gelehrten als unberechtigt zurückweisen zu wollen, scheint mir doch der geforderte Gedankenfortschritt von dem geschöpflichen Weltgeiste auf den Geist in Taò um des Ausdrucks Khî-tsīng willen bedenklich. Letzterer kann nämlich sowohl mit »dieser Geist« als »sein Geist« wiedergegeben werden. cf. Strauß a. a. O. p. 112.

Sollte nicht in den drei Ausdrücken eine in Taò als dem leeren Urwesen immanente Trias gemeint sein, welche insbesondere auch in c. 51 erwähnt wird: »Taò erzeugt sie, (seine) Macht erhält sie, (sein) Wesen gestaltet sie, (seine) Kraft vollendet sie.« Freilich möchten wir unter der Macht den Urgrund der Möglichkeit aller Dinge, unter dem Wesen die göttliche Weisheit, die Gestalterin der Ideenwelt verstehen, — womit die Nebeneinanderstellung des Wesens und der Bilder in c. 21 nicht stimmt. Allein, wenn es auch nicht gelingen sollte, in c. 51 eine Parallelstelle zu c. 21 nachzuweisen, würde doch der Kontext des letzteren Kapitels größere Durchsichtigkeit und Einheit gewinnen, wenn das Wesen, die Bilder und der Geist auf göttliche, nicht auf geschöpfliche Prinzipien bezogen werden. Die Bilder wären die Ideenwelt, welche das göttliche Denken erzeugt, der Logos, Gottes

Ebenbild und der Welt Urbild, des Gestaltlosen und Bildlosen Gestalt und Bild; das Wesen in Gott eben jene Macht, welche das ideal Gedachte außer dem göttlichen Denken möglich macht, der Urgrund alles Seienden; der Geist die von Taò ausströmende und doch in ihm bleibende Lebenskraft, welche die reale und ideale Möglichkeit der Dinge einigt und so die Welt zur Wirklichkeit vollendet. Diese Beziehung auf das innere Mysterium Gottes läßt allein den wiederholten Ausruf der Verwunderung begreiflich erscheinen, für den der Gedanke an das Enthaltensein des Kosmos in der göttlichen Intelligenz und Macht nicht ausreicht. Möglich wäre noch die Auffassung, daß das ganze Kapitel von dem namenhabenden Taò und Weltschöpfer handle und dessen idealen Weltplan, dessen realisierende Wesensmacht und dessen Geist als ausströmendes Lebensprinzip entwickelte. Allein auch in diesem Falle wäre die Gedankeneinheit unmöglich, indem der Geist als ausgehendes Prinzip in anderer Weise die Schöpfung vermittelt als die Weltidee und Wesensmacht, welche nur innere Momente des Weltschöpfers darstellen.

Die beiden Hauptfragen bleiben von der Deutung des eben untersuchten Textes unberührt, die Fragen nämlich, ob Lao-tse wirklich eine Trias von Potenzen in Gott angenommen habe, oder ob diese Potenzen vielleicht kosmische Prinzipien seien, welche durch irgendwelche Emanation noch teilweise mit Taò zusammenhängen, wie sie anderseits der Welt angehören. Ein derartiger Zweifel ist durch c. 42 ausgeschlossen; denn dieses Kapitel spricht unzweideutig von einem göttlichen Lebensprozeß, der mit einer Dreiheit abschließt, so zwar, daß diese Dreiheit die überweltliche Ursache der Schöpfung, d. i. aller Wesen ist. »Taò erzeugt Eins; Eins erzeugt Zwei; Zwei erzeugen Drei; Drei erzeugen alle Wesen. Alle Wesen tragen oder stützen sich auf das Ruhende und umschließen das Tätige; die vermittelnde Naturseele bewirkt die Vereinigung.« c. 42a. Der erste Satz ist das Hauptsymbol der Taò-Sekte, wenn auch mit ganz fremdartigem Verständnis. — Julien übersetzt diesen Teil von c. 42 also: Le Tao a produit un; un a produit deux; deux a produit trois; trois a produit tous les êtres. Tous les êtres fuient le calme et cherchent le mouvement. Un souffle immatériel forme l'harmonie. Sowohl Julien als Pländckner verstehen unter den zwei das aktive Prinzip Yang und das ruhende

Prinzip Yn, unter dem dritten die Harmonie, Lebensseele, Natur. Hiernach ist es schwer verständlich, wie Pländkner diese Trias mit der Aufeinanderfolge der göttlichen Potenzen in c. 1. 4. 6. 21 vereinigen kann, wo die ewige Offenbarung des unsichtbaren Taò nichts mit den zwei Prinzipien Yang und Yn gemein hat, vielmehr den göttlichen Geist in sich birgt und auch nach seiner Übersetzung von c. 6 überweltlich, weil unvergänglich bleibt. Desgleichen scheint uns mit dieser Übersetzung der Pantheismus deutlich gegeben, zumal bei Würdigung seiner Erklärung zu c. 6 p. 36. Er übersetzt und erklärt c. 42 folgendermaßen: »Das Taò schuf das Eine (d. h. der Wille wurde zur Tat, zur Manifestation nach außen). Das Eine schuf die Zwei (d. i. den Himmel, das männliche Prinzip, und die Erde, das weibliche Prinzip). Diese Zwei erzeugten das Dritte (die Natur), und dies Dritte erzeugte alles, was da lebt, vor allem den Menschen. Der Menschennatur aber angemessen ist es, das Weibliche, die Erde, zu verlassen und dem Männlichen, dem Himmel, zuzustreben, dessen göttlicher Odem ja alles belebte und die Harmonie des Alls hervorrief.« — Diese Kosmogonie ist nicht bloß selbst dunkel, sondern verdunkelt auch die Idee des Schöpfers. Ein Widerspruch aber ist es, daß der Mensch die Aufgabe habe, dem göttlichen Odem folgend, die Erde zu verlassen und dem Himmel zuzustreben, da doch dieser Odem ebenso die Emanation der Erde wie des Himmels ist und die Erde nicht minder als der Himmel die (wesenhafte?) Offenbarung des unsichtbaren Taò ist. Entweder lehrte Lao-tse einen trinitarischen Theismus oder einen naturalistischen Pantheismus; jedenfalls keinen abstrakten Theismus. Mit Recht verwirft Strauß die herkömmliche chinesische Auslegung, welche in dem Eins den Taò als Schöpfer, in dem Zwei das tätige und ruhende Prinzip Yn und Yang, in dem Drei die durch die Naturseele Khi (etymol. Odem, Lebensseele) verbundenen Yn und Yang findet. Denn wie sollen diese Drei alle Wesen erzeugen? Sie **sind** nach ihrer Verbindung durch die betreffenden Naturseelen, oder wenn man eine allgemeine Weltseele annehmen will, durch letztere bereits alle Dinge bezw. das Universum. Selbst wenn wir den Gedanken Lao-tses möglichst der chinesischen Naturphilosophie akkommodieren, dürfte er nur sagen: die Zwei (Yn und Yang) erzeugen alle Dinge.

Strauß erkennt vielmehr in dem Ureinen den durch sich selbst aus der abstrakten Möglichkeit in (ewige) Wirklichkeit gesetzten Gott, der sich dadurch, daß er sich ins Nichtwesen zurückzieht, zu einer Dyas differenziert; unter dem Zweiten den namenhabenden Taò, des Ersten Fülle und Wesensoffenbarung; unter dem Dritten den unsterblichen und überweltlichen Geist, der aus den Tiefen jener göttlichen Dyas, aller Geistigkeiten Pforte, hervorgeht. Die einzige Forderung, welche diese Auslegung stellt, ist für alle Erklärungen notwendig; daß nämlich der Zahlbegriff Zwei und Drei nicht in dem Sinne gepreßt werde, als ob die erste Zeugung zwei und die dritte drei Produkte erzielte; dann hätten wir nicht Drei als Ergebnis, sondern Sechs oder Sieben. Auch darf der Ausdruck des Zeugens nicht so ausgedeutet werden, daß eine Selbsterzeugung der ersten Person behauptet würde; sondern der Satz will besagen, zuerst sei die Einheit Taòs, nach der überzeitlichen Zeugungstätigkeit des Einen sei eine Zweiheit, infolge des produktiven Aktes dieser Zweiheit sei die Dreiheit in Taò vollendet zu denken, jene Dreiheit, welche die schöpferische Weltursache ist. Der Zweck dieser theologischen Ausführung scheint der zu sein, in dem Lebensprozeß Taòs das Urbild der physischen und ethischen Entwicklung zu erweisen: dem namenlosen und verborgenen Urgrund der göttlichen Trias entspricht das Yn, welches die metaphysische Grundlage aller Wesen ist, sowie auf ethischem Gebiet die Selbstlosigkeit und Demut, die Voraussetzung und der Anfang der wahren Tugend. »Was die Menschen hassen, ist: Verwaiste, Wenigkeiten, Unwürdige zu sein, und (doch) machen es Könige und Fürsten zu ihrer Bezeichnung. Denn ein Wesen — »bald nimmt's ab und nimmt doch zu, bald nimmt's zu und nimmt doch ab.« Was andere lehren, das lehre ich auch (sc. den Fortschritt, aber den wahren). Gewalttätige, Halsstarrige erreichen nicht ihren Tod. Ich will daraus einen Lehrgrund machen.« c. 42 b.

Nach all dem erhebt sich die Frage, wie es möglich gewesen sein könne, daß der chinesische Mystiker Lehren ausgesprochen habe, welche bezüglich der überweltlichen Erhabenheit Gottes ganz rein und bezüglich der göttlichen Trinität dem Dogma der Offenbarung so nahe sind. Lao-tse selbst gibt uns Aufschluß in c. 21. 70 und 14. In ersterem beruft er sich für seine Darstellung

des Schöpfungsaktes, in c. 70 für seine Lehre überhaupt auf Gott selbst, sei es, daß er eine innere Erleuchtung ordentlicher oder außergewöhnlicher Art, sei es, daß er eine prophetische Belehrung damit andeutet. In c. 14 dagegen legt er der Gottheit einen Namen bei, den er zwar durch Deutung der Silben nach Art chinesischer Wurzeln verständlich machen will, jedoch selbst als einen Namen von unerforschlichem Inhalt erklärt: Ji-hi-wei. »Man schauet ihn, ohne zu sehen; sein Name heißt Jî (= Gleich); man vernimmt ihn, ohne zu hören; sein Name heißt Hī (= Wenig); man faßt ihn, ohne zu bekommen; sein Name heißt Wêi (= Fein). Diese Drei können nicht ausgeforscht werden; darum werden sie verbunden und sind Einer.« — P. Prémare, Montucci und Amyot, welche den ersten Namen Khi aussprachen, glaubten in dem dreieinigen Namen nur eine Hinweisung auf die göttliche Trinität zu finden, nicht aber den Namen Jehovahs; erst Abel Rémusat bewies, daß der erste Name Ji laute und daß der ganze Name die chinesische Wiedergabe des Offenbarungsnamens sei. Es ergab sich ihm als notwendige Voraussetzung die Tatsache einer geistigen Beziehung zwischen Israel und China in oder vor dem 6. Jahrhundert. »Glücklicherweise« — schreibt M. Müller in seinem Essay »über falsche Analogien in der vergleichenden Theologie« (cf. Einleitung in die vergleich. Rel.-Wiss. Straßb. 1874 p. 300) — »dauerte der durch diese Übersetzung hervorgerufene Schrecken nicht lange. Stan. Julien veröffentlichte im J. 1842 eine vollständige Übersetzung dieses schwierigen Buches, und hier sind alle Spuren des Namens Jehovah verschwunden. »Die drei Silben«, schreibt er, »welche A. Rémusat als lediglich phonetisch und der chinesischen Sprache fremdartig betrachtet, haben eine sehr klare und leicht faßliche Bedeutung und sind von chinesischen Kommentatoren vollständig erklärt. Die erste Silbe J bedeutet ohne Farbe, farblos; die zweite Hi ohne Laut oder Stimme, lautlos; die dritte Wei ohne Körper. Die richtige Übersetzung ist deshalb: »Du suchst (das Taò, das Gesetz) und du siehst es nicht: es ist farblos; du horchst und du hörst es nicht: es ist stimmlos; du willst es berühren und erreichst es nicht: es ist körperlos.« — Wenn also keine weiteren Spuren in der chinesischen Literatur entdeckt werden können, die auf eine Verbindung zwischen China und Judäa im 6. Jahrh. v. Christi Geburt

schließen lassen, so kann uns schwerlich zugemutet werden zu glauben, daß die Juden diesen Namen, den sie sich kaum getrauten in ihrem eigenen Lande auszusprechen, einem chinesischen Philosophen mitgeteilt hätten.« Würde Juliens Übersetzung auf der lexikalischen Bedeutung der drei Silben beruhen, so wäre es kaum möglich, seiner Erklärung die Berechtigung abzusprechen; allein V. v. Strauß hat zu dem Kapitel 14 den Nachweis geliefert, daß dieselben im Chinesischen die betreffende Bedeutung von farblos, stimmlos und körperlos durchaus nicht haben, sondern dieselbe von den Kommentatoren notgedrungen empfingen, um sie einigermaßen verständlich zu machen. Das chinesische Lexikon kenne für ji, hi und wei nur die von Strauß verwendete Grundbedeutung; ja die von Ho-schang-kung und anderen Kommentatoren, denen sich Julien anschließt, angenommene komme nicht einmal als abgeleitete vor. Sie gaben eben den Silben denjenigen Sinn, welchen Lao-tse durch den Vordersatz nahe legt, da sie den Zusammenhang zwischen den drei Silben und den drei Erklärungen nicht verstanden. Außerdem macht Strauß die Bestimmtheit geltend, mit welcher derselbe Lao-tse, welcher c. 25 schrieb, hier behaupte: »Sein Name heißt«; und die trotz der Übersinnlichkeit schwer verständliche Erklärung, sie seien unerforschlich und müßten zu einem einzigen Namen verbunden werden. Der Kommentator Iuan-tse sucht die behauptete Unerforschlichkeit folgendermaßen zu erklären: »Diese Drei sind im Grunde nur Eins. Die Menschen müssen diese Namen gebrauchen, um zu sagen, daß Taò den Sinnen des Gesichts, Gehörs und Gefühls entgehe, durch die sie ihn suchen wollen.« — Dieselbe Übersinnlichkeit kommt den Gedanken und Wollungen, sowie allen Phänomenen wie der Substanz des menschlichen Geistes zu, ohne daß dieselbe gerade als Mysterium verehrt würde. Es ist also kein Grund vorhanden, warum Lao-tse gerade nur drei Negativa hervorgehoben, und warum er diese vereinigt und endlich noch als Mysterium bezeichnet habe.

Es bedürfte gerade nicht des Hinweises auf die Zerstreuung der Israeliten infolge der assyrischen und babylonischen Eroberung, um die Möglichkeit einer geistigen Berührung zwischen Israel und China nahezulegen, denn der Fortschritt der Völkerkunde mahnt mehr und mehr von der Anschauung ab, solche

Berührungen in früher Urzeit für unwahrscheinlich zu halten. Allein es ist doch wertvoll, sowohl bei 3. Reg. 9, 26 sq. die Seefahrten der salomonischen Zeit stark betont und bei Isaias 49, 12[1] den Namen Sinim, als bei den Chinesen die Erinnerung an geistige Einflüsse aus dem fernen Westen zu finden. Von letzteren gibt Lie-tse (um 398 a. Chr.) die Kunde, es sei zur Zeit Mu-wangs, eines Kaisers aus der Tscheu-Dynastie, welcher 1001—946, also gleichzeitig mit Salomo (1018 - 978) regierte, aus einem Land des äußersten Westens ein Wundermann gekommen, der sich durch seine außerordentlichen Taten die höchste Verehrung des Kaisers erworben und viele bekehrt habe. Wir denken um so lieber an frühere Berührungen, da auch Lao-tse sich öfters auf ein altes Buch (des mythischen Hoang-ti?) beruft; doch wollen wir spätere, vielleicht persönliche Beziehungen des Altmeisters zu versprengten Israeliten keineswegs minder wahrscheinlich machen. Vielleicht ist selbst die Gedankenreihe, welche Lao-tse zur Auslegung des Namens Jehovah benutzt, aus jener alten religiösen Schrift entnommen. Wenigstens hält dies Strauß für wahrscheinlich, indem Lie-tse von Taò im ersten Abschnitt seines Buches die Worte anführe: »Man schaut ihn, ohne zu sehen; man vernimmt ihn, ohne zu hören, man faßt ihn, ohne zu bekommen.«

Doch sollte nicht heilige Scheu die Israeliten abgehalten haben, einem fremden Manne den Offenbarungsnamen Jehovahs anzuvertrauen? Diese rituelle Scheu dürfte späteren Zeiten verwandter sein als der weltlichen Großmachtsperiode des salomonischen und des späteren Doppelreiches; zudem waren so viele Eigennamen Komposita des heiligen Gottesnamens; endlich wird angenommen werden dürfen, daß auch die ängstlichste Scheu, das Heilige den Unreinen preiszugeben, bei der Begegnung mit Gottesverehrern dem Eifer für Jehovahs Ehre gewichen sei.

Man könnte gegen die Annahme einer zu Lao-tse gelangten Kenntnis der alttestamentlichen Offenbarung geltend machen, daß sie die trinitarische Gottesidee desselben nicht zu erklären vermöge, indem die Trinitätslehre eine Lehre des Neuen Testamentes sei.

[1] Und zwar in der Verheißung des endlichen Erfolges an den Gottesknecht: »Siehe, sie kehren heim aus der Ferne, und siehe, jene von Norden und Westen, und jene vom Lande Sinim,«. cf. 49, 21.

Wer diese Schwierigkeit geltend macht, stellt sich natürlich selbst vor die Aufgabe, die Idee der göttlichen Trias bei Lao-tse auf eine causa sufficiens zurückzuführen; denn da Lao-tse den Gottesbegriff von der Vermischung mit der Welt rein bewahrt und transzendental gedacht hat, läßt sich seine Gottestrias nicht mit den pantheistischen Triaden des Brahmanismus oder anderer pantheisierender Religionssysteme vergleichen. Wir halten es durchaus für möglich, daß die Kenntnis der Trinitätsidee zur Zeit Salomons wie der Propheten das Denken gotterleuchteter Heiden von Palästina aus beeinflussen konnte, und verweisen hierfür auf unsere Ausführungen in der Schrift: »Über das Wirken des dreieinigen Gottes.« Mainz 1885, p. 53 sq. Es dient uns der unleugbare Reflex der trinitarischen Gottesauffassung in außer-israelitischen Schriften über den absolut überweltlichen Gott zur Bestätigung, daß die betreffenden alttestamentlichen Stellen trinitarisch verstanden werden wollen. Der Name Jehovah in Verbindung mit dem Hinweis c. 21 u. 70 scheint uns das göttliche Siegel zu sein, welches — unbeschadet der Genialität Lao-tses — den Ursprung seiner reinen und übernatürlichen Gotteslehre wie einiger anderer seiner religiösen Ideen, die im folgenden Teile zur Abhandlung kommen, insbesondere seiner Messiasidee und vielleicht auch der Verpflichtung zur Feindesliebe beurkundet.

Viktor von Strauß fühlt bezüglich der trinitarischen Gottesidee Lao-tses keine Notwendigkeit, eine Beziehung zwischen Israel und China anzunehmen, indem er sie als eine Wahrheit betrachtet, welche der Mensch vermöge seiner Geistesanlage einigermaßen erreichen konnte. »Mit freudiger Bewunderung wird er (der Leser) bemerken, bis zu welcher reinen Höhe bei diesen alten Taò-Bekennern die Erkenntnis der göttlichen Trinität bereits gelangt war, welche, weil sie der Notwendigkeit, nicht der Freiheit Gottes angehört, auch in den höheren mythologischen Religionen, wenn auch nur beschränkt und verworren, zum Ausdruck gebracht war.« l. c. p. 200. — Nach katholischer Lehre ist die Dreieinigkeit Gottes, trotzdem sie zur Notwendigkeit seines vollkommensten Wesens gehört, nur durch positive Offenbarung erkennbar; die Spuren trinitarischer Auffassung wären demzufolge entweder auf Erinnerungen an die Uroffenbarung oder Einflüsse des alttestamentlichen Offenbarungskreises zurückzuführen oder als nicht

analoge und anders zu erklärende Spekulationen zu betrachten: letzteres z. B. in den alten heidnischen Religionen, welche eine Göttertrias entweder in pantheistischem oder mythologischem Sinne lehrten.

Schwieriger fühlt sich R. v. Pläncknér der von so vielen Missionsgelehrten wie Sinologen vorgefundenen Trinitätslehre Laotses gegenüber, indem er sich feierlich gegen den Schein oder die Neigung verwahrt, in dem Tao-te-king Christliches vor dem Christentum finden zu wollen. Er schreibt zu c. 1: »Schon im vorstehenden ersten Kapitel wird ein sichtbares Táo von einem unsichtbaren Táo unterschieden, und es wird sich weiter zeigen, daß das tschâng-táo, das ewige Táo, also etwa die ewige Gottheit, eine Trinität in sich vereint. Diese Dreieinigkeit, obschon der christlichen Lehre analog, kann dennoch selbstverständlich (600 Jahre vor Christus) nicht mit dieser identisch sein, sondern das Táo in seiner Totalität oder seine Dreieinigkeit umfaßt: 1. den Himmelsherrn, den Ewigen, Erhabenen, den Schöpfer Himmels und der Erde, den Unsichtbaren, das unsichtbare Táo;

2. das sichtbare Táo, die fort und fort schaffende Kraft der Natur, die Natur selbst;

3. das Táo im Menschen. Ein reines, leidenschaftsloses Gemüt kann das Táo erfassen, es kommt zur Erkenntnis, es wird die Gottseligkeit (oder Tugend te) in uns erzeugt, und immerhin kann man sagen, der Hl. Geist ist es, der über uns ausgegossen wurde.« p. 18, cf. p. 114 sq.

Hiermit hat Pläncknér die Gefahr einer Trinitätslehre bei Lao-tse so gründlich beseitigt, daß er den wegen seiner reinen Gotteserkenntnis so hoch gefeierten Altmeister (cf. p. 100) zum entschiedensten Pantheisten macht, wie bei dieser Auffassung aus seiner Übersetzung der c. 4 und 6 unabweisbar erhellt. Wie unterschiede sich denn Lao-tses Taò von dem vedantischen Brahma oder Atman? Wie soll der Geist oder das Taò im Menschen vermutet werden können, wenn Lao-tse nach Pläncknérs Übersetzung in c. 21 von Taò schreibt: »Die ganze geschaffene Natur und ihr Schaffen und Wirken ist nur eine Emanation des Tao. Sie ist das Sichtbarwerden des Tao. Dieses, obgleich an sich ein rein geistiges Wesen und durchaus immateriell, und beides immateriell und geistig in vollendeter Weise, umfaßt doch alles

Sichtbare; obgleich immateriell und geistig, schuf es doch und sind in ihm alle Wesen. — Unbegreiflich und unsichtbar wohnt aber in ihm ein erhabener Geist. Dieser Geist ist das höchste und vollkommenste Wesen, denn in ihm ist Wahrheit, Glaube, Zuversicht. Von Ewigkeit zu Ewigkeit wird sein unendlicher Ruhm nicht aufhören, denn in ihm vereinigt sich das Wahre, Gute und Schöne im höchsten Grade der Vollendung. — Wie aber kann ich wissen, daß das Schöne, Wahre und Gute in vollkommenster Weise sich in ihm vereinigt? — Das weiß ich von ihm selbst, dem Tao!« So weit der Text seiner Übersetzung. »Über dieses Kapitel könnte man wohl einen Foliantenkommentar schreiben, enthält es doch in seinen wenigen Zeilen eine ganze Welt von Ideen, Ideen tiefster philosophischer Forschung über das uranfängliche Sein, über das höchste Wesen. Den Folianten schreibe ich nicht, ich lasse mich nicht einmal ein in Spekulationen, die gar zu leicht trügerisch werden können. Trügerisch, weil man zu der Idee hingeführt werden kann, hier Glaubenssätze vorzufinden, die sich nur im Christentum nachfinden, spezieller im 1. Kapitel des Johannes-Evangeliums. — Trügerisch, weil dort — im Evangelium — in weiterer Folge (im 14. Vers) die Aufklärung des λόγος eine andere ist und werden mußte. — Trügerisch, weil ein vorchristliches Christentum ein Widerspruch ist. Ich habe dreimal das Trügerische wiederholt und ausdrücklich hervorgehoben, und dennoch möchte ich danach fragen, ist es nicht ungemein auffallend, in Tao-te-king die ganz eigentümliche Ausdrucksweise des Johannesanfangs vorzufinden?« p. 91. 92, cf. auch p. 307. Hiernach ist Herr v. Pläncktner der Ansicht, die Offenbarung der göttlichen Dreieinigkeit hat erst durch Christus stattgefunden und ihre erste biblische Beurkundung in Joh. 1 empfangen, eine Ansicht, welche als falsch erwiesen werden kann, ohne daß die Göttlichkeit der Offenbarung und der übernatürliche Charakter des Mysteriums irgendwelche Verdunkelung erführe. Eher wäre es fremdartig, wenn der abschließende Vollender der Offenbarung absolut neue und während des ganzen Alten Testamentes nicht vorbereitete Lehren gebracht hätte.

Sodann glaubt Pläncktner in Hinblick auf Joh. 1, 14, Lao-tse hätte mit der Erkenntnis der göttlichen Dreifaltigkeit auch den Glauben an die Menschwerdung verbinden müssen: — eine mir

unverständliche Konsequenz. Und doch erkennt er bei Lao-tse schon hier im ersten Satz von c. 21 eine Annäherung an den johanneischen Gedanken, ja er findet in c. 78 und 79 geradezu (cf. p. 410) die Verheißung oder das Postulat der sichtbaren Verkörperung Gottes in einem Menschen, um der Menschheit König und Führer zu Gott zu werden. Zwar kämpft er auch dort mit jenem Widerstreben, ein vorchristliches Christentum zu finden, wie er wiederholt gesteht; cf. p. 396 sq. 405 sq. — allein der Text hat gegen Ende des Buches, wie es scheint, stärkeren Einfluß auf ihn gewonnen als im Anfang. Und doch verhält es sich mit dem Postulat eines gottmenschlichen Erlösers, welches Pl. bei Lao-tse findet, nicht anders als mit der Erkenntnis der Dreipersönlichkeit Gottes: beide sind Mysterien der Offenbarung, ihren Lehrsätzen zufolge nur durch Offenbarung, nicht durch Spekulation erreichbar.

Nicht nur kommt R. v. Pläncknor mit sich selbst in Widerspruch, indem er so ängstlich die Trinitätslehre Lao-tses abzuschwächen bemüht ist; es gelingt ihm nicht einmal, seinen Zweck zu erreichen und als vorurteilsloser Forscher vor gläubigen wie ungläubigen Kritikern zu erscheinen. Die objektive Forschung hat ohne Rücksicht auf etwaige Konsequenzen die Tatsachen festzustellen oder, um bildlich zu sprechen, die Höhen, welche sich zeigen, zu erklimmen, unbekümmert darum, wie die Aussicht bezw. Weltanschauung sich von dort oben herab gestalten möge. Ist er ungläubig oder freireligiös, so darf ihn seine etwaige subjektive Meinung nicht davon abhalten, etwas anders belehrt zu werden; ist er gläubig, so weiß er, daß es keine Tatsachen gibt, welche mit der Glaubenswahrheit im Widerspruch stehen. Es ist ein beschränkter und kleinmütiger Glaube, der für die Veste Sions ängstlich besorgt, den Tatsachen, d. i. den wissenschaftlichen Aussichtspunkten, aus dem Wege geht; diesem Glauben entspräche es allein, die Mauern um das heilige Sion so hoch zum Himmel hinaufzuführen, daß niemand hinaus- und niemand hereinschauen oder -gehen könnte. Allein dieser Glaube ist nicht der echte; der wahre Glaube weiß, daß die Ausbreitung und Vertiefung der menschlichen Wissenschaft eher geeignet ist, noch bestehende scheinbare Schwierigkeiten aufzuhellen, als neue zu schaffen; er weiß, daß es keine Höhe gibt, welche das Weltbild

Lügen straft, das Gottes Offenbarung vor dem gläubigen Auge entrollt; er weiß aber auch, daß die wissenschaftliche Verarbeitung der göttlichen Wahrheit ein menschlicher und daher mangelhafter und einseitiger Versuch ist, dem unendlichen Glaubensinhalt in wissenschaftlicher Form gerecht zu werden. Die gläubige Forschung bleibt daher am Fuße der Höhen nicht ängstlich stehen, sondern klimmt freudig hinauf, eher an der Spitze — regina scientiarum — als notgedrungen im Gefolge der weltlichen Wissenschaften, weil die göttliche Lehre droben nur eine neue und großartige Bestätigung erfahren kann, sie selber aber für ihren menschlichen Anteil an der theologischen Wiedergabe des Göttlichen eine Berichtigung nicht fürchten darf, sondern vielmehr wünschen und herbeiführen muß. Wenn die wissenschaftliche Forschung die Grenzmarken der bekannten Zone immer weiter in die Vergangenheit zurück und in die unerforschliche Ferne hinausrückt, so entstehen hieraus der Theologie keineswegs neue Gefahren, wohl aber neue und vielleicht schwere Aufgaben: die Aufgabe vor allem, von entsprechend erhöhtem Standpunkt das sich erweiternde Gebiet der Natur und Geschichte zu betrachten, welches sich im Lichte der unveränderlichen Offenbarungswahrheit vor ihr ausdehnt.

II.

Praktische Theosophie.

§ 4. Das Wesen der wahren Weisheit.

Wie Johannes der Evangelist, an welchen die spekulative und praktische Theosophie Lao-tses, sein stiller mystischer Sinn und sein intransigenter Eifer gegenüber Confutse vielfach erinnern, beschreibt der chinesische Altmeister die wahre Weisheit im Gegensatz zur Klugheit und Begierlichkeit dieser Welt.

Die Weisheit liegt im Nichttun und Nichtreden, insofern dasselbe die Gleichförmigkeit mit Gott besagt. Daher wurde Lao-tse von den chinesischen wie europäischen Beurteilern zumeist für einen Quietisten gehalten. Allein mit Unrecht. Sowenig Lao-tse den Taò zu einem Negativum machen wollte, indem er ihn als Nichtsein bezeichnet, so will er auch nicht unter seinem Ideal von Tugend und Weisheit passive Ruhe und Untätigkeit verstanden wissen.

Es ergibt sich dies zunächst aus seinen direkten Äußerungen. Im 2. Kapitel erörtert Lao-tse, daß es durchaus nicht notwendig sei, die Gutheit des Guten und die Schlechtigkeit des Bösen den Menschen lehrhaft zu beweisen; die tatsächlich vorhandenen Gegensätze bringen das Gegensätzliche auch auf dem sittlichen Gebiete hinlänglich zum allgemeinen Bewußtsein. Wenn trotzdem die Übung des Guten nicht allgemein ist, so fehlt es eben am Willen. Dieser wird nämlich mehr durch tatkräftiges Vorbild, als durch Worte beeinflußt. Daher meidet der Weise jenes Tun, das für die sittliche Hebung zwar viel Lärm macht, aber wenig Erfolg bringt, wendet sich indes mit bereitwilligem Eifer überall hin, wo der gute Wille zu keimen beginnt und seine tatkräftige Hilfe einen guten Ort findet. Den Willen kann auch das geschäftigste Tun nicht wecken, aber den erwachten guten Willen kann liebevolle Hilfe mächtig fördern. »Erkennen alle in der Welt des Schönen Schön-Sein, dann auch das Häßliche; erkennen alle des Guten Gut-Sein, dann auch das Nichtgute. Denn:

Sein und Nichtsein einander gebären:
Schwer und Leicht einander bewähren,
Lang und Kurz einander erklären,
Hoch und Niedrig einander entkehren,
Ton und Stimme einander sich fügen,
Vorher und Nachher einander folgen.

Daher der heilige Mensch beharrt im Geschäft des Nicht-Tuns. Wandel, nicht Rede, ist seine Lehre. Alle Wesen treten hervor, und er entzieht sich nicht. Er belebt und hat nicht. Er tut und gibt nichts drauf. Er vollendet Verdienstliches und besteht nicht darauf.

Weil er nicht darauf besteht,
Darum es ihm nicht entgeht.« c. 2.

»Wer tut im Lernen, nimmt täglich zu; wer tut in Taò, nimmt täglich ab; nimmt ab und immer weiter ab, um anzulangen am Nicht-Tun. Er tut nicht, und doch ist er nicht untätig. Bekommt er das Reich, (so ist es) immer durch Nicht-Geschäftigkeit. Solange einer Geschäftigkeit hat, verdient er nicht, das Reich zu bekommen.« c. 48. Wer sich selbst heiligt, wirkt damit zur Heiligung seiner Umgebung. »Baut einer gut, wird nicht

abgerissen; verwahrt einer gut, kommt's nicht abhanden; Kinder und Kindeskinder bringen ihm Opfer ohn' Aufhören.

Er führt Ihn bei sich selber ein,
Dann hat sein' Tugend echt Gedeihn;
Er führt Ihn ein in seinem Haus,
Dann fließt sein' Tugend reichlich aus;
Er führt Ihn ein in seinem Ort,
Dann wächst sein' Tugend mächtig fort;
Er führt Ihn ein in seinem Land,
Dann hat sein' Tugend Blütenstand;
Er führt im ganzen Reich Ihn ein,
Dann schließt sein' Tugend alles ein.

Darum: an der Person prüft man die Personen, an dem Hause prüft man die Häuser, an dem Orte prüft man die Örter, an dem Lande prüft man die Länder, an dem Reiche prüft man das Reich. — Woran erkenne ich, daß das Reich also sei? — An ihm.« — c. 54.

Sodann ergibt sich die Meinung Ls aus der Darlegung, die Weisheit gebe die beste Befähigung zum Herrscheramt und erziele ihre größten Erfolge, wenn der weise oder heilige Mensch zur Herrschaft berufen sei oder als öffentlicher Beamter ihren Grundsätzen zur Wirklichkeit verhelfe. »Ströme und Meere, wodurch sie vermögen der hundert Flüsse Könige zu sein, ist, daß sie gut sich ihnen untertun. Darum vermögen sie der hundert Flüsse Könige zu sein. Daher der heilige Mensch, wünscht er über dem Volke zu sein, muß mit dem Worte sich ihm untertun; wünscht er dem Volke voranzugehen, muß mit der Person sich ihm nachsetzen. Daher der heilige Mensch oben bleibt, und das Volk ist unbeschwert, voran bleibt, und das Volk ist unbeschädigt. Daher alle Welt sich freut ihm zu gehorchen und es nicht müde wird. Weil er nicht streitet, drum vermag keiner in der Welt mit ihm zu streiten.« c. 66. »Alle in der Welt nennen mich groß als einen vom Herkömmlichen Abweichenden. Man sei nur groß, so erscheint man als ein vom Herkömmlichen Abweichender. Betreffs nicht vom Herkömmlichen Abweichender — lange sind sie da, in ihrer Unbedeutenheit. — Meinerseits habe ich drei Schätze, bewahre und schätze sie hoch. Der erste heißt Barmherzigkeit, der zweite heißt Sparsamkeit, der dritte heißt Nicht-

Wagen im Reich voran zu sein. Barmherzigkeit, — drum kann ich kühn sein; Sparsamkeit, — drum kann ich ausgeben; Nicht-Wagen im Reich voran zu sein, — drum kann ich der Begabten Oberster werden. Gegenwärtig verschmäht man Barmherzigkeit, und doch ist man kühn, verschmäht Sparsamkeit, und doch gibt man aus, verschmäht Zurückstehn, und doch ist man voran. Zum Tode —! Ist man barmherzig beim Kämpfen, dann siegt man; beim Verteidigen, dann widersteht man. Wen der Himmel retten will, den schützt er durch Barmherzigkeit.« c. 67. »Wer tüchtig ist Anführer zu sein, ist nicht kriegerisch; wer tüchtig ist zu kämpfen, wird nicht zornig; wer tüchtig ist Gegner zu überwinden, streitet nicht; wer tüchtig ist Leute zu gebrauchen, ist ihnen untertan. Das heißt die Tugend des Nichtstreitens; das heißt die Kraft Leute zu gebrauchen; das heißt dem Himmel gepaart sein, — des Altertums Höchstes.« c. 68.

Was Lao-tse durch den Ausdruck »Nichttun« von der Tätigkeit des Weisen ausschließt, ist alles dasjenige, was dem niederen und sinnlichen Teile des Menschen angehört: Leidenschaft und Ungestüm, Begierde und Selbstsucht, Selbstgefälligkeit, Werkheiligkeit und Tugendstolz. Der geistige und heilige Wille will und handelt ohne diese sinnliche Aufregung und ohne das engherzige Interesse des eigenen Ich: sein Wollen ist Ruhe, aber nicht die träge Ruhe der Materie, sondern die Ruhe des Geistes, der zielbewußten Überlegung und Vorsehung, die Ruhe der Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung, und zwar bis zur Feindesliebe. Daß Lao-tse die Feindesliebe sowohl als Ideal wie als Forderung hingestellt habe, ist aus c. 49 u. 63 gewiß; sie ist ihm ein Bewähr der wahren Demut und Selbstentäußerung um des allein Guten (Taò) willen. »Der heilige Mensch hat kein beharrlich (d. h. kein eigensinniges, hartnäckiges) Herz; aus der hundert Geschlechter Herzen macht er sein Herz. Den Guten behandle ich gut, den Nichtguten behandle ich auch gut. Tugend ist Güte. Den Aufrichtigen behandle ich aufrichtig, den Nichtaufrichtigen behandle ich auch aufrichtig. Tugend ist Aufrichtigkeit. Der heilige Mensch ist in der Welt voller Furcht, daß er durch die Welt sein Herz verunreinige. Die hundert Geschlechter alle richten auf ihn Ohr und Auge. Dem heiligen Menschen sind sie alle Kinder.« c. 49. »Das Tun sei Nichttun, das Geschäft

Nichtgeschäft, der Genuß Nichtgenuß, das Große Kleines, das Viele Weniges. Vergilt Feindschaft mit Wohltun. Unternimm das Schwere in seinem Leichtsein, tue das Große in seinem Kleinsein; die schwersten Dinge der Welt beginnen ja mit Leichtsein, die größten Dinge der Welt beginnen ja mit Kleinsein. Daher der heilige Mensch niemals das Große tut, drum vermag er sein Großes zu vollenden. Wer leichthin verspricht, hält sicherlich selten. Wem vieles leicht ist, wird sicherlich vieles schwer. Daher der heilige Mensch es wie schwer behandelt, drum lebenslang nichts ihm zu schwer wird.« c. 63.

Der Charakter der übernatürlichen Tugend liegt wohl niemals in der Materie des Aktes, sondern in dem Motiv als solchem; obgleich wir die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit nicht bemängeln wollen, daß L. die Verpflichtung zur Feindesliebe aus dem alttestamentlichen Gesetze erkannt habe.[1] (cf. Exod. 23, 4. 5: Si occurreris bovi inimici tui aut asino erranti, reduc ad eum. Si

[1] Vgl. Manus Gesetzbuch 6, 91. 92: »Brahmanen, welche sich in diesen vier Ständen befinden, müssen beständig einen Inbegriff von zehn Pflichten sorgfältig erfüllen: Zufrieden sein, Böses mit Gutem vergelten, die sinnlichen Lüste unterdrücken, sich unerlaubten Gewinn versagen, sich reinigen, die Glieder im Zaum halten, die Schrift erforschen, den höchsten Geist kennen, wahrhaftig sein, und sich nicht zum Zorn verleiten lassen. Dies sind die zehn Teile ihrer Pflichtentafel.« cf. 6, 48. Dhammapadam 3—6; 5: »Denn nicht durch Feindschaft Feindschaften zur Ruh' kommen hier irgendwie; durch Nicht-Feindschaft zur Ruh' sie gehn. Dies ist ein ewiglicher Satz. Toren, die es nicht einsehen: Wir sollen uns bezähmen hier.« — 20. 95: »Wer der Erde vergleichbar duldsam ist . . . . einem solchen weitere Geburt nicht ist bestimmt.« 103: »Wenn einer tausend um tausend Männer besiegt in der Schlacht, — Und wer einzig sich selbst besiegt, dieser ist doch der Siegreichste.« — 133. 134. 184: »Nachsicht trefflichste Buße, und Geduld höchstes Nirwana ist, dieses der Buddha Vorschrift ist.« 223: »Durch Sanftmut man besieg' den Zorn, durch gute (Tat) die böse; Den Geizigen durch Freigebigkeit, den Lügner durck wahrhaft'ge Rede.« 231—233: Zorn im Tun, Reden und Sinnen soll unterdrückt werden. 406: »Wer Feindlichem nicht feindlich ist, mild gegen Angreifende, ohne Gier unter Gierigen — einen solchen nenn' ich Brâhmana.« — Behauptete man zur Erklärung dieser erhabenen sittlichen Forderungen nachchristliche Interpolationen, so wäre dies gewaltsam bezw. unmöglich; mehrfache Beeinflussungen durch biblische Sittenlehren vorauszusetzen, möchte gekünstelt erscheinen: entweder hat also die menschliche Seele durch die Erbsünde keine solche Verdunklung und Schwächung erfahren, daß sie außerstande war, die Pflichtmäßigkeit der innerlichen Überwindung von

videris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sedis sublevabis cum eo. 9: Peregrino molestus non eris. cf. Job 31, 29: Si gavisus sum ad ruinam eius, qui me oderat, et exsultavi, quod invenisset eum malum . . . Die Idee der Feindesliebe, welche sich hier für konkrete Fälle ausspricht, findet sich Prov. 20, 22; 24, 17. 29; 25, 21. 22: Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitierit, da ei aquam bibere: prunas enim congregabis super caput eius et Dominus reddet tibi, grundsätzlich ausgesprochen.) Allein sie widerstrebt der verwundeten Natur des menschlichen Willens doch so sehr, daß Lao-tses Forderung bald auf theologischen Widerstand stieß; denn sie war es gewiß, welche Anlaß zu der Frage eines Jüngers an Confutse gab: »Jemand sprach: Mit Woltun vergilt Feindschaft! Wie ist das? — Der Meister sprach: Womit vergälte man dann Wohltun? Mit Recht vergilt Feindschaft! Mit Wohltun vergilt Wohltun!« Lünjü 14, 36 und Li-ki 32, 11, wo außerdem die furchtsame Besorgnis vor dem Feinde als Motiv des ihm zugewandten Wohltuns vermutet wird. Da diese Antithese die Thesis voraussetzt und wohl kaum ein anderer als Lao-tse die Feindesliebe gelehrt haben dürfte, halten wir die Übersetzung Plänckners für unrichtig: »Aber er beschwichtigt die Klagen und Bekümmernisse der Menschen dadurch, daß er ihre Herzen zur Tugend lenkt durch seine Tugend. Er vollbringt das Schwerste dadurch, daß er die Menschheit bessert.« c. 63.

Die Beweggründe, mit welchen L. zur Übung einer so erhabenen und widerstrebenden Tugend anspornt, sind folgende drei:

a) Das Vorbild Taòs. Die Weisheit ist Gleichförmigkeit mit Gott; ist der Wille ihm gleichförmig, so darf er nicht sein eigen Selbst, nicht einmal sein eigenes Verdienst zum Motiv seiner Tugend machen; in kindlicher Einfalt nimmt er an Tugend zu, ohne daß ihn der Gedanke an das eigene Ich dabei triebe oder Tugendstolz befleckte. cf. c. 2. c. 8: »Der ganz Gute ist wie Wasser — Wasser ist gut, allen Wesen zu nützen, und streitet

Haß und Feindschaft theoretisch und praktisch anzuerkennen, oder ihre Denk- und Willenskraft ist von der allen gewährten Geistesgnade bis zu dieser Höhe sittlicher Selbstverleugnung innerlich gehoben worden.

Plato lehrt die Vergeltung des Bösen mit Gutem, Krito. cf. Orig. c. Celsum 7, 58–61; 8, 35.

nicht; es bewohnt, was die Menschen verabscheuen —; drum ist er nahe an Taò. Im Wohnen ist er gut der Erde, im Herzen gut dem Abgrund, im Gehen gut der Menschenliebe, im Reden gut der Wahrheit, im Herrschen gut dem Regiment, im Geschäft gut der Geschicklichkeit, im Bewegen gut der Zeit. Er streitet nicht, drum wird ihm nicht gegrollt.« c. 31: »Die schönsten Waffen sind Unglückswerkzeuge, alle Wesen verabscheuen sie; drum wer Taò hat, führt sie nicht. Ist der Weise daheim, dann schätzt er die Linke; braucht er die Waffen, dann schätzt er die Rechte. Waffen sind Unglückswerkzeuge, nicht des Weisen Werkzeuge. Kann er nicht umhin und braucht sie, sind ihm Fried' und Ruh' doch das Höchste. Er siegt, aber ungern. Es gern tun ist sich freuen, Menschen zu töten. Wer sich freuet, Menschen zu töten, kann seine Absicht am Reich nicht erreichen. — Erfreuliche Handlungen bevorzugen die Linke, schmerzliche Handlungen bevorzugen die Rechte. Der Unterfeldherr steht links, der Oberfeldherr steht rechts; anzuzeigen, er stehe wie bei der Leichenfeier. Wer viele Menschen getötet, mit Schmerz und Mitleid bewein' er sie. Wer im Kampfe gesiegt, der stehe wie bei der Leichenfeier.« c. 31. Die kriegerischen Tugenden gehören einer niedrigeren Zone der Sittlichkeit an, deren Zentrum die eigene Persönlichkeit ist; jene Tugend, deren Mittelpunkt Taò ist, opfert das persönliche Recht, um dessentwillen Fürsten und Völker Krieg führen. c. 41. c. 73: »Hat man Mut, zu wagen, dann tötet man; hat man Mut, nicht zu wagen, dann läßt man leben. Dies beides ist bald nützlich, bald schädlich.

Was dem Himmel ist gehaß,
Wer erkennet, warum das?

Daher der heilige Mensch es für schwer hält. Des Himmels Weise ist:

Er streitet nicht, und weiß zu überwinden,
Er redet nicht, und weiß Antwort zu finden,
Er ruft nicht, und man kommt von selbst vor ihn,
Langmütig, weiß er doch herbeizuleiten.
Des Himmels Netz faßt weite Weiten,
Klafft offen, — und läßt nichts entfliehn.«

b) Die ruhige Energie des Geistes ist weit stärker als das heftige Ungestüm des Menschen ohne Selbstverleugnung. »Das

Schwere ist des Leichten Wurzel; das Ruhige ist des Unruhigen Herr. Daher der heilige Mensch den ganzen Tag wandelt, ohne zu weichen von ruhigem Ernst. Hat er gleich Prachtpaläste, gelassen bewohnt er sie und verläßt sie ebenso. Wie aber, wenn der Myriaden Wagen Gebieter um seinetwillen leicht nimmt das Reich? Nimmt er's leicht, so verliert er die Vasallen; ist er unruhig, so verliert er die Herrschaft.« c. 26. — »Was sich einziehen will, hatte sich sicherlich ausgedehnt; was schwach werden will, war sicherlich stark geworden; was fallen will, war sicherlich aufgestiegen; was sich entreißen will, hatte sich sicherlich mitgeteilt. Das heißt: Verborgenes wird klar. Weich und Schwach überwindet Hart und Stark. Der Fisch darf die Wassertiefe nicht verlassen; des Landes scharf Gerät, nicht darf man es den Menschen zeigen.« c. 36. — »Der Welt Allernachgiebigstes überwältigt der Welt Allerhärtestes. Das Nicht-Seiende durchdringt das Zwischenraumlose. Daraus erkenne ich des Nicht-Tuns Vorteil. — Des Nicht-Redens Lehre, des Nicht-Tuns Vorteil, wenige in der Welt erreichen sie.« c. 43. — »Name oder Person, was ist näher? Person oder Besitz, was ist mehr? Erwerben oder verlieren, was ist schlimmer? Daher

Wer zu sehr liebt,
Notwendig groß drangibt;
Wer viel begehrt,
Notwendig stark verliert.
Wer Genüge kennt,
Wird nicht geschändt;
Wer still kann stehn,
Wird der Gefahr entgehn;
Kann dabei lange dauern.«

(cf. Mt. 16, 25. 26.) c. 44. — »Ein groß Land, das sich herunterläßt, ist des Reiches Band, des Reiches Weib. Das Weib überwindet immerdar mit Ruhe den Mann; mit Ruhe ist es untertan. Drum ein groß Land, ist es untertan dem kleinen Lande, dann gewinnt es das kleine Land; ein klein Land, ist es untertan dem großen Lande, dann gewinnt es das große Land. Drum etliche sind untertan, um zu gewinnen, etliche untertan, um gewonnen zu werden. Ein groß Land überschreite nicht den Wunsch, die Menschen zu verbinden und zu weiden; ein klein Land über-

schreite nicht den Wunsch, einzutreten und den Menschen zu dienen. Erreichen sie beide, jedes was es wünscht, so soll das große untertan sein.« c. 61. — »Nichts in der Welt ist weicher und schwächer denn das Wasser, und nichts, was Hartes und Starkes angreift, vermag es zu übertreffen; es hat nichts, wodurch es zu ersetzen wäre. Schwaches überwindet das Starke, Weiches überwindet das Harte. Keinem in der Welt ist es unbekannt, und keiner vermag es zu üben. Daher der heilige Mensch sagt:

Tragen des Lands Unreinigkeiten,
Das heißt voran beim Hirseopfer schreiten.
Tragen des Landes Not und Pein,
Das heißt des Reiches König sein. —

Wahre Worte wie umgekehrt.« c. 78.

Die gewaltsamen Kraftausbrüche im Natur- und Geistesleben können nur kurze Dauer, aber keine Ausdauer haben, letztere insbesondere nicht, weil sie der Besonnenheit hinsichtlich des zu unternehmenden Werkes ermangeln. »Wenig reden ist naturgemäß. Wirbelwind währt keinen Morgen. Platzregen währt keinen Tag. Wer macht diese? Himmel und Erde. Himmel und Erde sogar können nicht länger, um wie viel weniger denn der Mensch! Drum, wes Tun mit Taò einstimmt, wird eins mit Taò; der Tugendsame wird eins mit der Tugend. Der Verderbte wird eins mit dem Verderbnis. Wer eins wird mit Taò, auch Taò freut's, ihn zu bekommen; wer eins wird mit der Tugend, auch die Tugend freut's, ihn zu bekommen; wer eins wird mit der Verderbnis, auch die Verderbnis freut's, ihn zu verderben. Vertraut man nicht genug, erhält man kein Vertrauen.« c. 23. L. will damit sagen, es liege auch in der Natur Gottes und der sittlichen Mächte, denjenigen, welche sie in sich aufnehmen, Bestand und Ausdauer oder Verwirrung und Verderbnis zu bringen; was aber der Natur entspricht, das bewirkt Freude. Anderseits würdigt die Weisheit im Gegensatz zu der weltlichen Klugheit alle Schwierigkeiten, welche ein Werk erschweren; indem der Weise sie unbetört durch eigenen Wunsch würdigt, hat er ihnen von vornherein die Kraft benommen. »Das Ruhende wird leicht gehalten, dem noch nicht sich Zeigenden leicht zuvorgekommen, das Zarte leicht gebrochen, das Feine leicht zerteilt. Tue das, wenn es noch nicht da ist; walte dessen, wenn es noch nicht in Aufruhr ist. Ein

umfangreicher Baum entsteht aus haarfeinem Sproß; ein neunstöckiger Turm erhebt sich aus einem Häuflein Erde; eine Reise von tausend Li (= $^1/_{20}$ Meile) beginnt mit einem Schritt. — Wer tut, dem mißrät; wer nimmt, der verliert. Daher der heilige Mensch nicht tut, drum ihm nicht mißrät, nicht nimmt, drum er nicht verliert. Das Volk, das ein Geschäft vornimmt, ist immer nahe am Vollenden, und es mißrät ihm. Sorgt man fürs Ende wie für den Anfang, dann mißrät kein Geschäft. Daher der heilige Mensch begehrt nicht zu begehren, und nicht hochschätzt Güter schweren Erwerbes; lernet nicht zu lernen, und zurückhält, wo die meisten Menschen übertreten; allen Wesen verhilft zu ihrer Freiheit, und doch nicht wagt zu tun.« c. 64.

c) Die Ruhe verhält sich zur Bewegung wie das Ziel zur Entwicklung; also liegt das Ziel der sittlichen Entwicklung in der Ruhe, nicht in der unruhigen Bewegung des Begehrens. cf. c. 16. Daher muß man sich von der Herrschaft der Sinnlichkeit befreien; denn von ihr geht die innere Unruhe aus. »Ergreifen und vollgießen, — besser, das unterbleibt. Betasten und schärfen, kann nicht lange währen. Füllt Gold und Edelgestein eine Halle, vermag es keiner zu hüten. Reich, geehrt und hochmütig beschert sich selbst sein Unglück. Verdienstliches vollendet, Ruhm erlangt — sich selbst zurückziehen, ist des Himmels Weg.« c. 9.

»Die fünf Farben machen des Menschen Aug' zu Raub,
Die fünf Töne machen des Menschen Ohren taub,
Die fünf Schmäcke machen des Menschen Mund verstört,
Feldjagd und Pferderennen machen des Menschen Herz betört,
Und Schätze, schwer erreichbar, machen des Menschen Gang verkehrt.
Deshalb des Heil'gen Tun ist seine Brust,
Nicht Augenlust.
Drum läßt er das und ergreift dies.« c. 12.

»Gnade und Ungnade ist wie ein Fürchten;
Hoheit so große Plage wie der Körper.

Was heißt: Gnade und Ungnade ist wie ein Fürchten? Gnade erniedriget: sie erlangen ist wie ein Fürchten, sie verlieren ist wie ein Fürchten. Das heißt: Gnade und Ungnade ist wie ein Fürchten. — Was heißt: Hoheit ist so große Plage wie der Körper? Wir haben deshalb große Plagen, weil wir den Körper

haben. Sind wir erst ohne Körper, welche Plage haben wir? Drum wer an Hoheit dem Körper das Reich gleichachtet, dem kann man das Reich anheimstellen; wer an Liebe dem Körper das Reich gleichachtet, dem kann man das Reich anvertrauen.« c. 13. — »Hat das Reich Taò, so behält man Gangrosse zur Felddüngung; hat das Reich nicht Taò, so leben Kriegsrosse im Auslande.

Kein größrer Frevel, als Gelüst erlaubt zu nennen;
Kein größres Unheil, als Genügen nicht zu kennen;
Kein größres Laster, als nach Mehrbesitz zu brennen.

Drum, wer sich zu genügen weiß, hat ewig genug.« c. 46.

Die weltliche Klugheit hat ganz entgegengesetzte Anschauungen, indem sie das Gute durch Erregung der Begierlichkeit und des Ehrgeizes bei den Beamten wie dem Volke zu verwirklichen trachtet; das ist nach Ls Begriff von der wahren Weisheit ebenso entfernt wie von dem Vorbild der göttlichen Weltregierung und wie von dem Erfolg; denn die Beispiele der Herrscher und der Großen werden von dem Volke nachgeahmt. cf. c. 3: »Nicht hochstellen die Weisen, macht das Volk nicht hadern. Nicht hochschätzen Güter schweren Erwerbs, macht das Volk nicht Diebstahl verüben. Nicht ansehen Begehrbares, macht das Herz nicht unruhig. Daher der heilige Mensch, welcher regiert, leeret sein Herz, füllet sein Inneres, schwächet seinen Willen, stärket sein Gebein. Immer macht er das Volk nichts kennen, nichts begehren; macht er, daß die, welche kennen, nicht wagen zu tun. Tut er das Nicht-Tun, dann mangelt's nicht am Regiment.« — c. 53: »‚Wenn ich hinreichend erkannt habe, wandle ich im großen Taò; nur bei der Durchführung ist dies zu fürchten: Der große Taò ist sehr gerade, aber das Volk liebt die Umwege.' — Sind die Paläste sehr prächtig: sind die Felder sehr wüst, die Speicher sehr leer. Bunte Kleider anziehn, scharfe Schwerter umgürten, sich füllen mit Trank und Speisen, kostbare Kleinodien haben im Überfluß, das heißt mit Diebstahl prahlen; wahrlich nicht Taò haben.«

Die Hingabe an die Begierden führt bei dem einzelnen zur inneren Unruhe, bei der Gesellschaft zum Unfrieden. Denn die Begierden haben die Einzelgüter zum Gegenstand, welche vielfach im Gegensatz zueinander stehen, und demzufolge geraten auch

die Begierden und die Begehrenden unter sich in Feindschaft. Dagegen hat das geistige Wollen das allgemein und an sich Gute, Taò zu seinem Objekt und ist infolgedessen über allen Gegensatz und Zwiespalt des Endlichen und Einzelnen erhaben, also Prinzip der Ruhe und des Friedens. Diesem Grundcharakter des sittlichen Wollens und Wirkens entspricht es, daß es niemanden widernatürliche Gewalt antut; es ist ja auf Taò gerichtet, das höchste und allgemeinste Gut, welches alle Gegensätze versöhnt, alle Bedürfnisse erfüllt, alle Naturen vollendet. So macht es L. verständlich, wie gerade in der leidenschaftslosen Ruhe, in dem Nichttun, der Erfolg und das Geheimnis des sichersten Erfolges für das Tun liege. So c. 29—31. 43—45. »Wer da trachten würde das Reich zu nehmen und es zu machen, wir sehen es ihm nicht gelingen. Das Reich ist ein geistig Gefäß, es kann nicht gemacht werden. Der Macher zerstört es, der Nehmer verliert es. Denn ein Wesen —

Bald geht es vor, bald folgt es nach,
Bald bläst es warm, bald kalt darein,
Bald wird es stark, bald wird es schwach,
Bald steigt es auf, bald stürzt es ein.

Daher der heilige Mensch meidet das Übersteigen, meidet die Überhebung, meidet die Größe.« c. 29. — »Wer mit Taò beisteht dem Menschenherrscher, nicht mit Waffen vergewaltigt er das Reich. Sein Verfahren liebt auszugleichen. Wo Heerhaufen lagern, gehn Disteln und Dornen auf. Großer Kriegszüge Folge sind sicherlich Notjahre. Der Gute siegt, und damit genug; er wagt nicht zur Vergewaltigung zu greifen. Er siegt und ist nicht stolz; siegt und triumphiert nicht; siegt und überhebt sich nicht; er siegt, und kann's nicht vermeiden; siegt und vergewaltiget nicht.

Was stark geworden ist, ergreist;
Und das ist, was man Taò-los heißt.
Was Taò-los ist, das endet früh.« c. 30.

Dieselben Erwägungen machen L. zu einem entschiedenen Gegner der Vielregiererei, des Polizei- und Militärstaates; indem diese Fortschritt und Gemeinwohl gewissermaßen erzwingen wollen, reizen sie zum Widerstand und ersticken im Keime die Neigung des Volkes, selbsttätig die gemeinsamen Ziele zu fördern. »Mit Redlichkeit regiert man das Land, mit Arglist braucht man Waffen,

mit Ungeschäftigkeit gewinnt man das Reich. Woher weiß ich, daß dem also? Daher: Je mehr Verbote und Beschränkungen das Reich hat, desto mehr verarmt das Volk; je mehr scharf Gerät das Volk hat, desto mehr wird das Land beunruhigt; je mehr Kunstfertigkeit das Volk hat, desto wunderlichere Dinge kommen auf; je mehr Gesetze und Verordnungen kundgemacht werden, desto mehr Diebe und Räuber gibt es. Darum sagt der heilige Mensch: Ich bin ohne Tun, und das Volk bessert sich von selbst: ich liebe Ruhe, und das Volk wird von selbst redlich; ich bin ohne Geschäftigkeit, und das Volk wird von selbst reich; ich bin ohne Begierden, und das Volk wird von selbst einfach.« c. 57. — »Wes Regierung recht trübselig, dessen Volk kommt recht empor; wes Regierung recht durchspähend, dessen Volk verfällt erst recht. Unglück, — das Glück beruht auf ihm! Glück, — das Unglück liegt unter ihm! Wer kennt ihren Ausgang? — Ist jener nicht redlich, so werden die Redlichen zu Schelmen, die Guten werden zu Heuchlern. Des Volkes Verblendung, — ihr Tag währt lange! Daher der heilige Mensch gerecht ist und nicht verletzend, bieder und nicht beleidigend, ehrlich und nicht willkürlich, leuchtend und nicht blendend.« c. 58. — Regiert man die Menschen und dient dem Himmel, so gleicht nichts der Sparsamkeit. Nur das Sparen, das heißt zeitig vorsorgen. Zuerst vorsorgen heißt Wohltaten reichlich aufhäufen. Häuft man reichlich Wohltaten, dann ist nichts unüberwindlich. Ist einem nichts unüberwindlich, so weiß keiner sein Äußerstes. Weiß keiner sein Äußerstes, so kann er das Land haben. Hat er des Landes Mutter, so kann er lange dauern. Das heißt tiefe Gründung, feste Wurzel; langen Lebens, dauernden Bestehens Weg.« c. 59. »Das Volk hungert, weil seine Obrigkeit zu viel Abgaben verzehrt. Deshalb hungert es. Das Volk wird schwer regiert, weil seine Obrigkeit zu tun hat. Deshalb wird es schwer regiert. Das Volk achtet den Tod gering, weil es Lebensübermaß verlangt. Deshalb achtet es den Tod gering. Nur wer nichts um des Lebens willen tut, ist weise gegen den, der das Leben hochschätzt.« c. 75.

Aus all diesen Gründen geht die sittliche Grundforderung der Weisheit auf Demut und Selbstentäußerung; ihre Bedeutung findet L. in der Naturordnung versinnbildet, wo alles nach unten fällt und strömt: so fällt und strömt der Demut alles Gute —

Verdienst und Erfolg zu. Noch eigentümlicher ist das Bild, welches er in c. 11 gebraucht, um den Wert der Demut, dieses Nichtseins durch Anspruchslosigkeit zu zeigen: alle Dinge seien brauchbar infolge ihrer inneren oder äußeren Begrenztheit — durch ihr (relatives) Nichtsein. »Dreißig Speichen treffen auf eine Nabe: gemäß ihrem Nichtsein ist des Wagens Gebrauch. Man erweicht Ton, um ein Gefäß zu machen: gemäß seinem Nichtsein ist des Gefäßes Gebrauch. Man bricht Tür und Fenster, um ein Haus zu machen: gemäß ihrem Nichtsein ist des Hauses Gebrauch. Drum: das Sein bewirkt den Gewinn, das Nichtsein bewirkt den Gebrauch.« c. 11. »Wer sich auf den Zehen erhebt, steht nicht fest, wer die Beine spreizt, schreitet nicht fort. Wer sich ansiehet, leuchtet nicht; wer sich recht ist, zeichnet sich nicht aus; wer sich rühmt, hat kein Verdienst; wer sich erhebt, ragt nicht hervor. Er vor Taò — heißt Abhub vom Essen, unanständig Gebaren. Jeder verabscheuet es. Drum wer Taò hat, hält es nicht so.« c. 24.

Es gibt nur eine Tugend, nämlich die religiöse Sittlichkeit, die Weisheit in Gott. Die einzelnen und verschiedenen Tugenden sind nicht die wahre Tugend, sondern nur ihre äußere Bekundung. Was die Tugenden allein zur Tugend macht, ist die demütige Hingabe an Taò; Taò und demütige Einfalt des Geistes sind der Geïst, der alle Tugenden innerlich zu einer Tugend einigt. Wird die Tugend von diesem religiösen Grunde losgelöst, so sinkt sie stufenweise herab, zunächst zum Prinzip der Humanität; da jedoch nur mit selbstloser Opferwilligkeit und Hingabe des eigenen Interesses eine ernstliche Förderung der Humanität zu erreichen ist, also unter Voraussetzung religiöser Opferwilligkeit, so sinkt die religionslose Humanitätsmoral bald zur Gerechtigkeits- oder Rechtschaffenheitsmoral und noch weiter zur Wahrung äußerer Gesetzlichkeit und des Anstandes herab bei innerlich ungehemmter und heimlich wirkender Selbstsucht. Doch immerhin fordert die Beobachtung der äußeren Form oder die Moral der Bildung noch eine gewisse Selbstbeherrschung; daher nennt sie L. die Blüte Taòs, dessen äußerliche Erscheinung; allein, wenn bloß Erscheinung, ohne sittliche Würde und Kraft, — eine Blüte ohne Frucht. Schlimmer ist jedoch die Gefahr, daß die äußere Bildung die innerlich keimende Schlechtigkeit anständig

verhülle und so das Erstarken des Bösen erleichtere, ähnlich wie äußerliche Wissensbildung der inneren Hohlheit zum Deckmantel dient. »Hohe Tugend keine Tugend, daher ist sie Tugend; niedere Tugend unfehlbar Tugend, daher ist sie nicht Tugend. Hohe Tugend ist ohne Tun, und es ist ihr nicht ums Tun; niedere Tugend tut, und es ist ihr ums Tun. Hohe Gerechtigkeit tut, und es ist ihr ums Tun. Hohe Menschenliebe tut, und es ist ihr nicht ums Tun. Hohe Anständigkeit tut, und entspricht ihr keiner, dann streckt sie den Arm aus und erzwingt es. Darum: verliert man Taò, hernach hat man Tugend; verliert man die Tugend, hernach hat man Menschenliebe; verliert man die Menschenliebe, hernach hat man Gerechtigkeit; verliert man die Gerechtigkeit, hernach hat man Anständigkeit. Diese Anständigkeit ist der Treu' und Redlichkeit Außenseite und der Unbotmäßigkeit Beginn. Das äußerliche Wissen ist Taòs Blüte und der Unwissenheit Anfang. Daher ein großer Mann bleibt bei seinem Inhalt und weilt nicht bei seiner Außenseite; bleibt bei seiner Frucht und weilt nicht bei seiner Blüte. Drum lässet er jenes und ergreift dieses.« c. 38. Gedrungener und vollständiger hat wohl kein Autor den ordo virtutis et virtutum dargestellt. — Wie notwendig die Einheit sei, um ihren Begriff wahrzumachen, zeigt L. im folgenden Kapitel in kosmologischer Betrachtung:

»Was einstmals Einheit bekommen:
Himmel kriegte Einheit, damit Glast,
Erde Einheit, damit Ruh' und Rast,
Geister Einheit, damit den Verstand,
Bäche Einheit, damit vollen Rand,
Alle Wesen Einheit, damit Leben,
Fürst und König Einheit, um der Welt das rechte Maß zu geben.

Das bewirkt die Einheit:
Gäbe nichts dem Himmel Glast,
Würd' er, traun, zerschellen;
Gäbe nichts der Erde Rast,
Würde sie zerspellen;
Gäb' den Geistern nichts Verstand,
Würden sie zerfliegen;

Füllte nichts der Bäche Rand,
Würden sie versiegen;
Gäbe nichts den Wesen Leben,
Würden sie zerwallen;
Hätten Fürst und König nicht, um hoch und edel Maß zu geben,
Traun, sie würden fallen.

Darum macht das Edle das Geringe zu seiner Wurzel, das Hohe macht das Niedrige zu seiner Grundlage. Daher Fürsten und Könige sich nennen Verwaisete, Wenigkeiten, Unwürdige. Machen sie denn das Geringe zu ihrer Wurzel, oder nicht? Drum, fertige Wagenstücke sind keine Wagen. Wer nicht will hoch geschätzt werden wie ein Nephrit, wird gering geschätzt wie ein Stein.« c. 39. Der zweite Teil des Kapitels baut hierauf weiter, indem das innere Einheitsprinzip eben dasjenige ist, was allen Dingen ihr Wesen, ihre Wahrheit und ihr Leben gibt: für die Tugend ist es die Demut und Selbstentäußerung nach dem Vorbilde Taòs (cf. c. 40), dem allein die Würde des absoluten Zweckes gebührt. — Hieraus werden Kapitel, wie 18 u. 19, verständlich. »Wird der große Taò verlassen, gibt's Menschenliebe und Gerechtigkeit. Kommt kluge Gewandtheit auf, gibt's große Heuchelei. Sind die sechs Blutsfreunde uneinig, gibt's Kindespflicht und Vaterliebe. Ist die Landesherrschaft in Verfall und Zerrüttung, gibt's getreue Diener.« c. 18. »Lasset fahren die Weisheit, gebet auf die Klugheit: des Volkes Wohlfahrt wird sich verhundertfachen. Lasset fahren die Menschenliebe, gebet auf die Gerechtigkeit: das Volk wird zurückkehren zu Kindespflicht und Vaterliebe. Lasset fahren die Geschicktheit, gebet auf den Gewinn: Diebe und Räuber wird es nicht geben. Diese drei anlangend —

Nimmt man den Schein nicht als genügend an,
Drum soll man haben, dran man halten kann;
Man zeige Lauterkeit, zieh' Einfalt an,
Sein Eignes mindre, wenig wünsche man.« c. 19.

Da L. das Paradoxe seiner von der Tiefe des innersten Wesens der Dinge aus entwickelten Lehren und den Gegensatz zwischen der landläufigen Weltklugheit und seiner Gottesweisheit fühlt, so folgt in c. 20 eine aus wehmütiger Klage und bitterer Ironie gewobene Reflexion über die Erfolglosigkeit seines persönlichen

Wirkens als Reformator. »Wer das Lernen fahren läßt, hat keinen Kummer. »Oh ja« und »Ja, ja«, wie wenig unterscheiden sie sich! Gut und Bös, wie sehr unterscheiden sie sich! Was die Menschen fürchten, kann man nicht nicht-fürchten. Die Verfinsterung, o daß sie noch nicht aufhört! Die Menschen strahlen vor Lust, wie wer einen Stier opfert, wie wer im Frühling eine Anhöhe ersteigt: — ich allein liege still, noch ohne Anzeichen davon, wie ein Kindlein, das noch nicht lächelt; ich schwanke umher, wie wer nicht hat, wohin er sich wendet. Die Menschen alle haben Überfluß: — ich allein bin wie ausgeleert; oh ich habe eines Stumpfsinnigen Herz! ich bin so verwirrt! Die gewöhnlichen Menschen sind sehr erleuchtet: — ich allein bin wie verfinstert. Die gewöhnlichen Menschen sind sehr lauter: — ich allein bin ganz trübe, vergessen wie das Meer, fortgetrieben, wie wer nicht hat, wo er anhält. Die Menschen alle sind zu gebrauchen: — ich allein bin tölpisch gleich einem Bauern. Ich allein bin anders als die Menschen, aber ich ehre die nährende Mutter (sc. den Schöpfer).« c. 20.

Die Welt findet an Taò und seiner Weisheit wenig Geschmack, wie c. 35 und 70 schildern. Wie der Weise wegen seiner Demut vor ihren Augen erscheint, zeigt c. 41: »Hören Hochgebildete von Taò, werden sie eifrig und wandeln in ihm. Hören Mittelgebildete von Taò, bald behalten sie ihn, bald verlieren sie ihn. Hören Niedriggebildete von Taò, verlachen sie ihn höchlich. Lachten sie nicht, so genügte es nicht, um für Taò zu gelten. Denn aufrichtige Worte sind es:

Wer licht in Taò, ist wie voll Nacht,
Wer weit in Taò, wie rückgebracht,
Wer hehr in Taò, wie ungeschlacht,
Wer hoch an Tugend, wie ein Tal,
Wer groß an Reinheit, wie voll Mal',
Wer reich an Tugend, wie am Nöt'gen kahl,
Wer fest an Tugend, wie in Schwanken,
Wer echt an Glauben, wie in Wanken, —
Ein groß Quadrat ohn' Winkelflanken,
Ein groß Gefäß, unfertig alt,
Ein großer Klang, der schwach erschallt,
Ein großes Bildnis ohn' Gestalt.

Taò ist verborgen, namenlos,
Doch Taò nur im Verleihn und im Vollenden groß.« c. 41.

Gerade deshalb, weil seine Worte von Gott stammen und die Pflichten, welche er der Menschheit vorhält, von Gott geboten sind, findet L. kein williges Gehör. »Meine Worte sind sehr leicht zu verstehen, sehr leicht zu befolgen, — keiner in der Welt vermag sie zu verstehen, keiner vermag sie zu befolgen. Die Worte haben einen Urheber, die Werke haben einen Gebieter; dieser nur wird nicht verstanden, deshalb werde ich nicht verstanden. Die mich verstehen, sind wenige; demgemäß werd' ich geschätzt. Daher der heilige Mensch sich kleidet in Wolle und birgt die Juwelen.« c. 70. Erinnern diese Vorwürfe nicht an die ähnlichen Christi und der Propheten? Derselbe Gedanke durchdringt den Epilog des Buches: »Wahre Worte sind nicht angenehm; angenehme Worte nicht wahr. Wer gut ist, redekünstelt nicht; wer redekünstelt, ist nicht gut. Wer erkennt, ist kein Vielwisser; wer Vielwisser ist, erkennt nicht. Der heilige Mensch sammelt nicht an: je mehr er für die Menschen verwendet, desto mehr hat er; je mehr er den Menschen gegeben, desto reicher ist er. Des Himmels Weise ist, wohltun und nicht beschädigen; des heiligen Menschen Weise, tun und nicht streiten.« c. 81.

Bereits hat uns L. in den letzteren Worten an die weitere Frage erinnert, welches der rechte Weg zur Gottesweisheit sei? Ohne jede Verhüllung des Gegensatzes, der ihn von der weltlichen Bildung auch hierin trennt, erklärt der Altmeister, die Vermehrung des äußeren Wissens und der äußeren Geschäftigkeit führe nicht zur Weisheit hin, sondern von ihr ab; nur durch Verinnerlichung, durch Vertiefung des Denkens und Reinigung des Willens gelange man zu ihr. Er schildert diesen Weg positiv an den Guten der Urzeit: »Die Guten des Altertums, die da Meister worden sind, waren fein, geistig und tief eindringend. Verborgen, konnten sie nicht erkannt werden. Weil sie nicht erkannt werden können, so mühe ich mich, sie kenntlich zu machen. — Behutsam waren sie, wie wer im Winter einen Fluß überschreitet; vorsichtig, wie wer alle Nachbarn fürchtet; zurückhaltend wie ein Gast; zergehend wie Eis, das schmelzen will; einfach wie Rohholz; leer wie ein Tal; undurchsichtig wie

getrübtes Wasser. — Wer kann das Trübe, indem er es stillt, allmählich klären? Wer kann die Ruhe, indem er sie verlängert, allmählich beleben? Wer jenen Taò festhält, wünscht nicht gefüllt zu sein; ist er nur nicht gefüllt, so kann er mangelhaft sein und modern unvollendet.« c. 15. »Bei den großen Königen wußten die Untertanen, sie hätten sie. Deren Nachfolger liebten und lobten sie. Deren Nachfolger fürchteten sie. Deren Nachfolger verachteten sie. Vertraut man nicht genug, erhält man kein Vertrauen. Wie vorsichtig ihre kostbaren Worte! Verdienstliches ward vollbracht, Unternehmungen gelangen, und alle hundert Geschlechter sagten: wir sind frei.« c. 17. Es gibt eine Gelehrsamkeit, welche zur Zerstreuung und Minderung der Erkenntnis führt, und anderseits eine weise Einfalt: »Nicht ausgehend zur Tür, kennt man die Welt; nicht ausblickend durchs Fenster, sieht man des Himmels Weg. Je weiter man ausgeht, desto weniger kennt man. Weshalb der heilige Mensch —

Nicht hingeht, und kennt,
Nicht sieht, und benennt,
Nicht tut, und vollendt.« c. 47.

»Wer tut im Lernen, nimmt täglich zu (äußerlich); wer tut in Taò, nimmt täglich ab (aber innerlich zu), nimmt ab und immer weiter ab, um anzulangen am Nichttun.« c. 48. c. 56. c. 71. c. 81. — Es ist keine Förderung der Tugend und Wohlfahrt des Volkes, wenn man einseitig und übermäßig das Vielwissen fördert und zu materiellem Kulturstreben anregt: nützlicher für wahre Bildung und wahres Glück ist Einfachheit des Unterrichts und Zufriedenheit mit wenigem. cf. c. 3. — »Die vor alters rechte Täter Taòs waren, klärten damit das Volk nicht auf; sie wollten es damit einfach erhalten. Das Volk ist schwer regieren, wenn es allzu klug ist. Durch die Klugheit das Land regieren, ist des Landes Verderben; nicht durch die Klugheit das Land regieren, ist des Landes Segen. Wer dies beides weiß, ist auch ein Musterbild. Immerdar sich bewußt sein, des Musterbildes, das heißt tiefe Tugend. Tiefe Tugend ist abgründig, ist unerreichbar, ist mit den Wesen in Widerspruch; dann aber kommt sie zu großer Nachfolge.« c. 65. 72. In c. 80 gibt uns L. einen Blick in die Schul- und Lesewut seiner Zeit wie in die patriarcha-

lische Vorzeit, welche nur die Knotenschrift und daher keine Vielleserei kannte, und zugleich das idyllische Bild seines friedlichen Idealstaates: »Eines kleinen Landes weniges Volk — mache, daß es das Rüstzeug von zehn Aldermännern habe, und nicht gebrauche; mache, daß das Volk ungern sterbe, und doch nicht in die Ferne auswandere; obgleich es Schiffe und Wagen hat, sie nicht zu besteigen habe; obgleich es Panzer und Waffen hat, sie nicht anzulegen habe; mache, daß das Volk wiederum Schnüre knote, und sie gebrauche: — so ist ihm süß seine Speise, schön seine Kleidung, behaglich seine Wohnung, lieb seine Sitte. Das Nachbarland ist gegenüber zu sehen, der Hühner und Hunde Stimmen sind gegenüber zu hören, und das Volk erreicht Alter und Tod, ohne hinübergekommen zu sein.« c. 80. Plänckner faßt die beiden Kapitel 65 und 80 geradezu entgegengesetzt auf und läßt L. mit bitterem Sarkasmus die politische Tendenz zurückweisen, welche die Volksverdummung bezw. die Verhinderung des Fortschrittes als die Bedingung einer geordneten Staatsverwaltung und glücklicher sozialer Verhältnisse empfiehlt und sich hierfür auf das Vorbild der Alten beruft. Allein seine Auslegung wird dem Altmeister nicht gerecht. Denn das Ziel des Lao-tse, die Erhebung der Volksmassen wie der Fürsten zu idealer Seelengröße, insbesondere gegenüber den sogenannten irdischen Gütern — Genuß, Besitz, Macht oder Ehre — kann unmöglich durch die Mittel der Volksaufklärung und des Fortschrittes erreicht werden: beide sind in erster Linie auf die Mehrung des empirischen und technischen Wissens und Könnens gerichtet und fördern naturgemäß die realistische und materialistische Lebensrichtung. Der Grund liegt nicht in der Sache selbst, sondern in der größeren Neigung des Menschen, sein Wesen und Wirken nach außen zu zerstreuen, als für die eigene innere Durchbildung zu sammeln; sodann in der Beschränktheit der menschlichen Anlage, welche es schwer macht, den äußeren Fortschritt so zu pflegen, daß der innere Fortschritt nicht bloß nicht aufgehalten wird, sondern gleichen Schritt hält. Es ist eben Tatsache, daß die allgemeine Schulbildung im Lesen die Vielleserei befördert; diese aber wendet sich durchschnittlich nicht der belehrenden, sondern der unterhaltenden Literatur zu; und selbst die gelehrte Lesewut erdrückt das eigene Denken, nicht allein beim Volke, dessen selbständige

Geistesreflexion zur Spruchweisheit führt, sondern auch bei den Gebildeten und Gelehrten.

Folgt hieraus die Rückkehr zur alten Einfachheit? Mit nichten! denn die Fortschritte des äußeren Lebens sind unaufhaltsam und bringen nur Schaden, wenn um ihretwillen die idealen Lebensaufgaben geringgeschätzt und vernachlässigt werden; sie stellen also die Aufgabe, die innere Denk- und Willenskraft in gleichem Maße zu pflegen, damit sie das vermehrte Material verarbeite und in den Dienst der unvergänglichen Güter stelle.

Auch historisch läßt sich Plänckners Auslegung nicht rechtfertigen. Die alten Kaiser, welche als die allbekannten Musterbilder eines echten Regenten erwähnt werden, huldigten nicht dem Prinzip der Volksverdummung, sondern der Volksbildung und des materiellen Fortschrittes; Yao, Schün und Yü sind nach dem Schuking und Meng-tse III. u. IV. die Förderer der Technik wie der Bildung gewesen. Wie hätte man sich also in dem Sinne der Pläncknerschen Übersetzung auf ihre Prinzipien zugunsten der Reaktion berufen können? Wie hätte Lao-tse, den man ja traditionell in China als Mystiker und Verächter weltlichen Fortschrittes charakterisierte, gegen seine Zeit den Vorwurf mystischer Tendenzen erheben können?

§ 5. Der heilige Mensch, das persönliche Ideal der Weisheit.

Lao-tse schildert die Weisheit nicht nur durch die abstrakte Entwicklung und Gegenüberstellung der sittlichen Gleichförmigkeit mit Taò und der Klugheit dieser Welt, sondern mit einer deutlichen Vorliebe an dem heiligen Menschen, dessen Bild ihm aus dem besseren Altertum wie eine schöne Erinnerung erscheint, den er aber auch für die Zukunft erhofft als den erfolgreichen Lehrmeister der Weisheit für die ganze Welt. Oft versteht L. unter dem heiligen Menschen jeden, der eine gewisse Stufe der grundsätzlichen Verinnerlichung und Seelenruhe erklommen hat; an anderen Stellen läßt er merken, daß seine Schilderung von dem Verfahren und Schicksal des heiligen Menschen ihre Züge von seinem eigenen Charakter- und Lebensbild entnimmt; so c. 49. 57. 67. 70. Diese menschliche Vollkommenheit kann und soll natürlich, wie sie im Altertum edle Vertreter fand, auch förderhin das Ziel aller Gottesfreunde sein; allein in einem gewissen

Sinne denkt sich L. den heiligen Menschen als einen, der mit Vorzug diesen Namen verdient, und dasjenige, wonach die heiligen Menschen im gewöhnlichen Sinne oft vergeblich strebten, unfehlbar und allenthalben verwirklicht. Dadurch gibt L. auch den bestimmtesten Unterschied zwischen einem Weisen, wie er selbst war, und dem Weisen an: ihm wie manchen anderen blieb der Erfolg auch in kleinem Kreise versagt, jenem gelingt es. c. 67. 70. Die Gründe des unfehlbaren Erfolges liegen in der Vollkommenheit des heiligen Menschen, welche absolut ist.

Vor allem ist es seine äußerste Demut und Milde, seine vollkommene Selbstentäußerung, was seinem Vorbild, seinem Wort und Werk den unbeschränktesten Erfolg sichert. »Wenn krumm, so werd' es vollkommen; wenn ungleich, so werd' es gerade; wenn vertieft, so werd' es ausgefüllt; wenn zerrissen, so werd' es neu; wenn wenig, so werd' erreicht; wenn viel, so werde verfehlt. — Daher der heilige Mensch umfaßt das Eine, und wird der Welt Vorbild. — Nicht sich siehet er an, drum leuchtet er; nicht sich ist er recht, drum zeichnet er sich aus; nicht sich rühmet er, drum hat er Verdienst; nicht sich erhebt er, drum ragt er hervor. — Weil er nicht streitet, drum kann keiner in der Welt mit ihm streiten. — Was die Alten sagten: Wenn krumm, so werd' es vollkommen, sind es denn leere Worte? Ein wahrhaft Vollkommener, — und man kehrt dahin zurück.« c. 22. Die letzten Sätze machen es sehr wahrscheinlich, daß die Erwartung Ls eine positive war, vielleicht gestützt auf überlieferte Messiashoffnungen, welche sich an die verklärte Gestalt des Königs Wen-wang anlehnten, wie manche Elogien des Schi-king bestätigen. Von rationalisierenden Theologen, wie Meng-tse, wurde diese Erwartung polemisch zurückgewiesen. Meng-tse sagte: »Die Gesamtheit der Leute erwartet einen König Wen, um dann eine aufweckende Anregung zu empfangen; Weise, welche sich von der Menge unterscheiden, wecken sich selber auf, ohne gerade auf einen König Wen zu warten.« Meng-tse VII. p. 1. c. 10. Natürliche und kindliche Einfalt ohne Hochmut, Selbstsucht und Tendenz ist dem heiligen Menschen eigen und gibt seinem anspruchslosen Wirken universale Bedeutung: so daß sich die Bedürftigen der ganzen Menschheit in seinem Herzen, wie die Bäche in dem Strombett vereinigen. »Wer seine Mannheit

kennt (= Kraft besitzt), an seiner Weibheit hält (= und trotzdem sanftmütig bleibt, fortiter in re, suaviter in modo), Der ist das Strombett (= die Zuflucht) aller Welt: Die stäte Tugend nicht entfällt, Und wieder kehrt er ein zur ersten Kindheit (d. i. zum inneren und äußeren Frieden dieser Erstlingszeit des Lebens). Wer seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt, Ist aller Welt ein Musterbild. Ist er der Welt ein Musterbild: Die stäte Tugend bleibt sein Schild (wörtlich: seine beharrliche Tugend verfehlt [ihr Ziel] nicht): Und wieder kehrt er ein ins Unbefangene (sc. jenes Zustandes, in welchem man nicht ängstlich und mühsam nach Zielen strebt, sondern ohne schwierige Berechnung und Mittel sich des erfüllten Zweckes unbefangen freut). Wer seine Hoheit kennt und hält Demütigung, Ist aller Welt Talniederung (= Zuflucht und Sammelplatz). Ist er der Welt Talniederung, dann stäter Tugend ist genung, Und wieder kehrt er ein zur ersten Einfalt. Die Einfalt (oder Das Rohholz) wird zerstört und dann wird man brauchbar. Wendet der heilige Mensch sie an, dann wird er der Beamten Oberster; denn er regiert großartig (nach großen Gesichtspunkten im Gegensatz zu kleinlicher Engherzigkeit) und verletzt nicht.« c. 28.

Die Charakterzüge des jesaianischen Gottesknechtes nach Jes. 11 u. 50, 4 sq. zeichnet c. 56: »Der Wissende redet nicht; der Redende weiß nicht. Seine Ausgänge schließt er, Macht zu seine Pforten; Er bricht seine Schärfe, Macht milde sein Glänzen, Wird eins seinem Staube (mit dem Geringsten seiner Brüder, cf. ps. 109). — Das heißt tiefes Einswerden. (Die so innige und segensreiche Einigung des heiligen Menschen mit dem Geschlechte der von ihm Bekehrten ist nur möglich durch die Einigung mit Taò.) Darum (weil mit Taò vereinigt) ist er (der hl. Mensch) unzugänglich für Anfreundung, unzugänglich für Entfremdung, unzugänglich für Vorteil, unzugänglich für Schaden, unzugänglich für Ehre, unzugänglich für Schmach. Darum wird er von der ganzen Welt geehrt.« — Der Charakterzug von Jes. 50, 4 und 53 wird mit einer Analogie zu Mt. 5, 39 sq.: Ego autem dico vobis: Non resistere malo, sed si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, praebe illi et alteram; et ei qui vult tecum iudicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium, als übermenschliche Selbstverleugnung gezeichnet

c. 79: »Versöhnt man großen Groll, so bleibt (bei dem Versöhnten) sicherlich Groll übrig. Wie kann man (sc. auch dies) gut machen? Daher der heilige Mensch übernimmt den linken Vertrag (in alter Zeit wurde auf die linke Seite die übernommene Verpflichtung, auf die rechte die erlangte Berechtigung geschrieben), und nicht eintreibt vom anderen. Wer Tugend hat, besorgt den Vertrag; wer keine Tugend hat, besorgt das Auszehnten. Des Himmels Taò hat keine Günstlinge; immerdar gibt er dem guten Menschen.« Die Unzugänglichkeit für persönliche Gunst und Ungunst, die Erhabenheit über die Kleinlichkeit und Vorurteile, welche auch die besten menschlichen Herrscher nicht erreichen, eignet ihm, dem idealen König und Ebenbild Taòs, wie uns sowohl Jesaia 11 u. 12, als Lao-tse c. 5. 28. 56—58. 79 sein Charakterbild zeichnen. »Himmel und Erde haben keine Menschenliebe; sie nehmen alle Wesen für einen Heu-Hund. Der heilige Mensch hat keine Menschenliebe; er nimmt das Volk für einen Heu-Hund. Was zwischen Himmel und Erde, wie gleicht es dem Blasbalg! Er ist leer und doch unerschöpflich, er regt sich, und umsomehr geht heraus. Viel Worte meist in Nichts verrinnen; Und besser man bewahrt es innen.« c. 5.

Da der heilige Mensch Meister der Herzenskunde und der Bekehrung ist, so neigt er sich in Milde und Geduld zu den Sündern herab.

»Ein guter Wandrer läßt nicht Fußspurmäler,
Ein guter Sprecher macht nicht Redefehler,
Ein guter Rechner braucht nicht Rechenmarkenzähler,
Ein guter Schließer braucht nicht Schloß noch Riegel,
und dennoch ist nicht aufzulüpfen,
Ein guter Binder schlinget keine Knoten,
und dennoch ist nicht loszuknüpfen.

Darum der heilige Mensch ist immer ein guter Helfer der Menschen, drum verläßt er keinen Menschen; immer ein guter Helfer der Geschöpfe, drum verläßt er kein Geschöpf. Das heißt herrlich leuchten. Drum ist der gute Mensch des nichtguten Menschen Erzieher: der nichtgute Mensch des guten Menschen Schatz. Nicht ehren seinen Erzieher, nicht lieben seinen Schatz, ist bei aller Klugheit große Verblendung. — Das heißt bedeutsam und geistig.« c. 27. Er kennt keine pharisäische Härte gegen die Sünder; alle

sind seine Kinder. »Der heilige Mensch hat kein beharrliches (d. i. hartes, unbeugsames, tugendstolzes) Herz; aus der hundert Geschlechter Herzen macht er sein Herz. Den Guten behandle ich gut, den Nichtguten behandle ich auch gut. Tugend ist Güte. Den Aufrichtigen behandle ich aufrichtig, den Nichtaufrichtigen behandle ich auch aufrichtig. Tugend ist Aufrichtigkeit. Der heilige Mensch ist in der Welt voller Furcht, daß er durch die Welt sein Herz verunreinige. Die hundert Geschlechter alle richten auf ihn Ohr und Auge. Dem heiligen Menschen sind sie alle Kinder.« c. 49.

Er erfüllt daher die Idee des chinesischen Königtums, welches die irdische Vorsehung sein und in hohepriesterlicher Stellvertretung die Schuld des gesamten Volkes vor dem Höchsten auf sich nehmen und abtragen soll, in ausgezeichneter Vollkommenheit. »Daher der heilige Mensch sagt: Tragen des Landes Unreinigkeiten, Das heißt voran beim Hirseopfer schreiten (nämlich das Amt eines Hohenpriesters erfüllen, als welcher der Kaiser das Opfer der Erde »Sche« am Feste der Sonnenwende dem Himmelsherrn darzubringen hatte). Tragen des Landes Not und Pein, Das heißt des Landes König sein.« c. 78. Die jesaianische Charakteristik dieser Verse wird noch weniger zweifelhaft, wenn wir sie mit Plänckner also übersetzen: »Darum sagt auch der Weise: Er trägt (duldet, nimmt auf sich, kleidet sich in) des Reiches Staub, — dieser heißt aller Geisterscharen Herr. Er trägt des Reiches Elend, dieser heißt der Welt König. — Die Worte, wie paradox sie auch klingen mögen, enthalten dennoch eine tiefe Wahrheit.« c. 78.

Der Erfolg seines Wirkens ist sicher, cf. c. 56. 66, und der Segen seiner Herrschaft allgemein, nämlich die allgemeine Verbreitung der Weisheit und Begierdelosigkeit und damit des Friedens und des Glückes. Indem er die Harmonie im Herzen und der Gesinnung herstellt, schafft er Frieden unter den Menschen, aber auch Einklang zwischen der Natur und den Menschen, oder vielmehr der in der Natur waltenden Vorsehung und den Bedürfnissen der in sich geordneten Menschheit. »Wer dem Geist die Seele unterordnet (oder nach Julien: L'âme spirituelle doit commander à l'âme sensitive. Si l'homme conserve l'unité, elles pourront rester indissolubles) und Einheit umfängt, kann ungeteilt

sein. Bezwingt er das Seelische bis zur Nachgiebigkeit, kann er wie ein Kindlein sein. Reinigt und öffnet er den tiefen Blick, kann er ohne Schwachheit sein. Liebt er das Volk und regiert er das Land, kann er ohne Tun sein. Die Himmelspforten öffnen sich oder schließen sich, er kann (sorglos wie) das Vogelweibchen sein. Lichthell alles durchdringend, kann er unwissend sein. Er belebt und ernährt, belebt und hat nicht, tut und gibt nichts drauf, erhält und beherrscht nicht. Das heißt tiefe Tugend.« c. 10. 46. Seine Wirksamkeit erstreckt sich noch weiter; denn er stellt auch die Harmonie zwischen der höheren Geisterwelt und dem Menschengeschlechte her. »Man regiere ein großes Land, wie man kleine Fische kocht (ohne Gewalt und Heftigkeit). Waltet man mit Taò des Reiches, so geistern seine Manen nicht. Wenn nicht seine Manen nicht geistern, so verletzt ihr Geistern die Menschen nicht. Wenn nicht ihr Geistern die Menschen nicht verletzt, so verletzt doch der heilige Mensch die Menschen nicht. Sie beide verletzen miteinander nicht, denn die Tugend verbindet und eint sie.« c. 60. cf. c. 54. 46. Nach der Übersetzung Plänckners fällt die Beziehung auf eine eigentliche Geisterwelt; indes bleibt der Gedanke, daß mit der Entfernung der Sünde die eigentliche Ursache des Unglücks vernichtet wird, daß demnach die Regierung der Menschheit durch den vollkommenen Weisen zum Segen und Heil der Welt führen muß. »Sünde (hat) jener, der Menschengeist, nicht der Himmelsgeist. Jener, der Himmelsgeist, nicht schadet den Menschen. Der Weise auch nicht schadet den Menschen. Jene beiden vereinigt miteinander nicht schaden, demnach die himmlische Tugend sich vereinigend zusammenströmen. — Nicht so?«

Höchst einfach sind die Mittel, durch welche der heilige Mensch die Weisheit und seine Friedensherrschaft allenthalben verbreitet: es ist sein eigenes Beispiel und dasjenige seiner Diener. cf. c. 3. 54. 55. Denn wer Taò ganz und gar bei sich selber einführt, führt ihn damit in der ganzen Welt ein. Im Hintergrunde steht offenbar der Gedanke, daß es nur dem Heiligen schlechthin, nicht den vielen, welche nach Weisheit und Heiligkeit streben, gelinge, das göttliche Urbild vollkommen in sich selbst zu verwirklichen.

§ 6. Die Unsterblichkeit des ewigen Lebens.

Die Weisheit führt zum ewigen Leben, die weltliche Klugheit zum Tode. Um das ewige Leben zu gewinnen, muß man zum Ursprung des Lebens zurückkehren, ein Weg, welcher zweierlei Forderungen einschließt. Das erste ist, sich von der Eitelkeit, Vergeblichkeit und dem Ungenügen der menschlichen Erkenntnis, Strebsamkeit und Tätigkeit zu überzeugen und sich derselben zu entäußern. Die eigene Krankheit zu fühlen, ist schon der Beginn der Genesung; die Schrecken des Todes und — wenn c. 74 diese Hindeutung enthält — des Gerichtes wirken den Anfang des wahren Lebens, wie sie das Ende des taolosen Lebens bedeuten. Wenn man sein eigenes endliches Wesen zum Mittelpunkt seines Lebens macht, so muß sich dieses notwendig erschöpfen; nur durch Überwindung des eigenen Selbst, nur dadurch, daß man nicht für sich lebt, entgeht man dem Absterben. »Der Himmel ist dauernd und die Erde bleibend. Himmel und Erde können deshalb bleibend und dauernd sein, weil sie nicht sich selbst leben. Drum können sie bleiben und dauern. Daher der heilige Mensch hintansetzt sein Selbst und selbst vorankommt; sich äußert seines Selbst und selbst bewahrt wird. Etwa nicht, weil er nichts eigen hat? Drum kann er sein Selbst vollenden.« c. 7. 45. »Wer sich zu genügen weiß, hat ewig genug.« c. 46. Eine Analogie findet L. darin, daß Weich und Zart Lebensgefährten (propria des zum Leben Erwachenden), Hart und Stark Todesgefährten (propria des Sterbenden) sind. »Der Mensch tritt ins Leben weich und schwach; er stirbt hart und stark. Alle Wesen, Kräuter und Bäume treten ins Leben weich und zart, sie sterben vertrocknet und dürr. Darum: Hart und Stark ist Todesbegleiter, Weich und Schwach ist Begleiter des Lebens. Daher ein Kriegsheer, ist es stark (durch Stolz und Unlenksamkeit), dann siegt es nicht. Ein Baum, ist er stark, dann ist er geliefert. Stark und Groß bleibt unten, Weich und Schwach bleibt oben.« c. 76. Der Gedanke Ls ist wohl der: Weil das Harte und Starke sich gegen den belebenden Einfluß von außen verschließt, stirbt es ab, während das Weiche und Zarte durch seine demütige Empfänglichkeit in seiner Lebenskraft gefördert wird. So schließt Selbstsucht und Stolz die Seele von der Quelle ihres Lebens ab oder verleitet,

sie nicht dort zu suchen, wo sie unversieglich quillt, bis sie an der eigenen Armut und Selbstgerechtigkeit stirbt. — »Ausgehen zum Leben ist Eingehen zum Sterben. Des Lebens Gesellen sind dreizehn, des Sterbens Gesellen dreizehn. Lebt der Mensch, so regt er der tödlichen Stellen (Gründe) auch dreizehn. Warum das? Wegen seiner Lebenslust Übermaßes. Denn wir hören: Wer das Leben zu erfassen weiß, geht geradezu, ohne zu fliehn vor Nashorn und Tiger; geht in ein Kriegsheer, ohne anzulegen Panzer und Waffen. Das Nashorn hat nicht, wo es sein Horn einstoße, der Tiger hat nicht, wo er seine Klauen einschlage, Waffen haben nicht, wo sie mit ihrer Schneide eindringen. Warum das? Weil er keine tödliche Stelle hat.« c. 50. Daß das pharmacum immortalitatis, welches L. hier gegen den natürlichen und gewaltsamen Tod empfiehlt, nichts mit Zaubertränken u. dgl. gemein hat, wie die Tao-tse meinen, lehrt der Text selbst zur Genüge. Derjenige erfaßt das wahre Leben, der die Nichtigkeit dieses Lebens und seiner Klugheit durchschaut. »Erkennen das Nicht-Erkennen (des gelehrten Vielwissens) ist das Höchste. Nicht erkennen das Erkennen ist Krankheit. Wen nur die Krankheit kränkt, der ist dadurch nicht-krank. Der heilige Mensch ist nicht krank, weil ihn seine Krankheit kränkt. Daher ist er nicht krank.« c. 71. »Fürchtet das Volk nicht das Furchtbare, dann kommt das Furchtbarste. Keinem sei zu eng seine Wohnung, keinem zu beschränkt sein Leben! Macht man sich's nur nicht zu beschränkt, dann ist's auch nicht beschränkt. Daher der heilige Mensch sich selbst erkennt, nicht sich selbst ansiehet; sich selbst liebt, nicht sich selbst hochschätzt. Drum läßt er jenes und ergreift dieses.« c. 72. Sowohl äußere Bedrückung wie ungezügelte Begierde machen das Leben zur Last und nehmen der irdischen wie göttlichen Strafgerechtigkeit ihre bessernde Furchtbarkeit. »Fürchtet das Volk nicht den Tod, wie will man es mit dem Tode schrecken? Wenn man macht, daß das Volk stets den Tod fürchtet: und wir können den, der Schreckliches tut, ergreifen und töten, wer wagt es? Immerdar gibt's einen Blutrichter, der da tötet. Wenn man anstatt des Blutrichters tötet, das heißt anstatt des Zimmermanns behauen. Wenn man anstatt des Zimmermanns behauet, bleibt selten die Hand unverwundet.« c. 74. Während die chinesischen Ausleger im Anschluß an die Ideen des vorherigen Kapitels unter

dem Blutrichter die Vergeltung des Himmels verstehen, hält dies Strauß für mehr fromm als richtig, zumal im Hinblick auf den Schlußsatz, der deutlich eine Schwäche der von Konfutse zugelassenen Blutrache aufdecke. Allein es scheint uns L. auf jede geordnete, gesetzliche, also Taò-mäßige Strafvergeltung hinzuweisen, sowohl die des Staates als diejenige Taòs selbst. Dann wird es verständlicher, warum der ernste und der Ewigkeit zugewandte Theosoph die Furcht vor dem Tode so wichtig und wert hält. Hiermit stimmt auch Plänckners Übersetzung: »Wenn ein Volk keine Todesfurcht kennt, wie kann man ein solches durch Todesstrafen schrecken wollen? Wenn dahin gelangen (sc. daß) das Volk beständig fürchtet den Tod, — und macht dann Ungeheuerliches — wir könnten ergreifen und töten es — wer so vermessen? Ewig gibt es einen höheren Richter, der die zu Tötenden tötet. Jeder andere, der an Stelle des alleinigen Herrn über Leben und Tod die Todesstrafe auszusprechen sich anmaßen wollte, würde dem gleichen, der anstatt des Zimmermanns die Zimmeraxt führen wollte. Nur wenige wird es geben, die sich dabei nicht die eigene Hand verwundeten.«

Von einem anderen Gesichtspunkte aus schildert L. die lebensfrohe Sicherheit des harmonisch geordneten Menschen, der seiner Begierden durch Abtötung Meister geworden ist. »Wer in sich hat der Tugend Fülle, gleicht (an Herzensfreude und begierdeloser Lebenslust) dem neugeborenen Kinde: Giftig Gewürm sticht es nicht, reißende Tiere packen es nicht, Raubvögel stoßen es nicht. Die Knochen sind schwach, die Sehnen weich, und doch greift es fest zu. ***Οὔπω γιγνώσκει τὴν τῶν γυναικῶν ἀνδρῶν τε σύμμιξιν· καίτοι τὸ αἰδοῖον στύεται σπέρματος περισσείᾳ.*** Den ganzen Tag schreiet es, und doch wird das Schluchzen nicht heiser, aus Fülle des Einklangs.

Den Einklang kennen, heißt Ewigkeit;
Das Ew'ge kennen, Erleuchtetheit;
Voll leben, heißt Unseligkeit;
Das Herz ins Seelische (d. i. in die Naturseele und ihre Triebe) legen, Kräftigkeit.
Was (in sinnlichem Begehren) stark geworden ist, ergreist,
Und das ist, was man Taò-los heißt.
Was Taò-los ist, das endet früh.« c. 55.

Ganz anders ist das Ende derjenigen, welche, dem eingeschlagenen Wege der Selbstverleugnung folgend, auch die zweite positive Forderung erfüllen und Gott als den Ursprung alles Lebens und Lichtes und aller Vollendung erkennen, um sich ihm mit ganzer Seele in kindlicher Weise hinzugeben. Die Ruhe der Ewigkeit, welche der Gottselige findet, ist die Ruhe der Vollendung, der vollbrachten Aufgabe, der Rückkehr aus der Fremde. »Wer erreicht hat der Entäußerung Gipfel, behauptet unerschütterliche Ruhe. Alle Wesen miteinander treten hervor, und wir sehen sie wieder zurückgehen. Wenn sich die Wesen entwickelt haben, kehrt jedes zurück in seinen Ursprung. Zurückgekehrtsein in den Ursprung heißt ruhen. Ruhen heißt, die Aufgabe erfüllt haben. Die Aufgabe erfüllt haben, heißt ewig sein. Das Ew'ge kennen, heißt erleuchtet sein. Das Ewige nicht kennen, entsittlicht und macht unglücklich. Wer das Ewige kennt, ist umfassend; umfassend, daher gerecht; gerecht, daher König; König, daher des Himmels; des Himmels, daher Taòs; Taòs, daher fortdauernd: er büßt den Körper ein ohne Gefährde.« c. 16.

Der Lebensgrund, welchen man durch den Besitz Taòs in sich aufgenommen hat, überwindet den leiblichen Tod und alle Zeit. »Wer andere kennt, ist klug, wer sich selbst kennt, ist erleuchtet. Wer andere überwindet, hat Stärke; wer sich selbst überwindet, ist tapfer. Wer sich zu genügen weiß, ist reich; wer tapfer vorgeht, hat Willen. Wer seinen Ort (d. i. seine Grundlage, Taò) nicht verliert, dauert fort; wer stirbt und doch nicht verlischt, hat Lebenslänge.« c. 33.

»Wer's große Bild festhält,
Zu dem kommt alle Welt,
Kommt — und da ist kein Weheklagen,
Nur Frieden, Ruh', Behagen.

Bei Musik und Leckereien steht der vorbeigehende Fremde still; geht Taò hervor aus dem Munde: (dann hat man kein Interesse, dann heißt's:) Wie ungesalzen! der ist ohne Geschmack! — (Und trotz der weltlichen Gleichgültigkeit gegen Gott ist er das höchste Gut und die Quelle unvergänglicher Wonne:) Ihn anschauen genügt dem Geiste nicht, ihn vernehmen genügt dem Gehör nicht. Ihn brauchen (Deo uti et frui) kann kein Ende finden.« c. 35.

Wer sich mit seiner ganzen Seele Gott hingibt und in Wahrheit sein Kind wird, verliert beim Sterben die Grundlage seines Lebens nicht; wohl aber sammelt der Weltliche in seinem Herzen nur eitle Güter an, welche den Sterbenden verlassen, und vernachlässigt diejenigen, welche er ewig behalten könnte. »Die Welt hat einen Urgrund; der ward aller Wesen Mutter. Hat man seine Mutter gefunden, so erkennt man dadurch seine Kindschaft. Hat man seine Kindschaft erkannt und kehrt zurück zu seiner Mutter (im Sterben), so ist des Leibes Untergang ohne Gefahr. (Basile übersetzt: usque in finem vitae, Julien: jusqu'à la fin de sa vie il ne pourra être sauvé, was beides keinen Sinn gibt.) ‚Schließt man seine Ausgänge, macht zu seine Pforten (d. i. bei innerlicher Gottversenkung), so ist des Leibes Ende ohne Sorge.' Öffnet man seine Ausgänge, fördert man seine Anliegen (gibt man sich den irdischen Interessen hin), so ist man bei des Leibes Ende ohne Rettung. Auf das Kleine (die von der Welt gering geschätzten Güter der Seele) sehen, heißt erleuchtet sein; Weichheit (= Demut) bewahren, heißt stark sein. Braucht man seine Klarheit (d. i. seine höhere, geistige, gottebenbildliche Anlage) und kehrt zurück zu seinem Licht (Gott), so verliert man nichts bei des Leibes Zerstörung. Das heißt Ewigkeit anziehen.« c. 52.

Dies ist die Lehre des ehrwürdigen Lao-tse, in ihrem Gesamtbild wohl kaum der Abschwächung durch philologische Verbesserung des übersetzten Textes ausgesetzt. Bezüglich der Frage nach dem Ursprunge scheint uns der Name Jahwes und seine eigene Andeutung die Richtung nach Israel hin anzugeben, und zwar scheint uns das Buch des Propheten Jesaja, insbesondere der zweite Teil desselben, hinreichend, um alle übernatürlichen Elemente seines Lehrsystems zu erklären. Doch schließen wir deshalb die Überlieferung aus der Urzeit nicht aus, um so weniger, als Lao-tse sich so häufig und gerade in den auffallendsten Lehren auf sie beruft. Dieser Strom kann entweder in gerader Linie — sind ja Fo-hi, der Erfinder der Schriftzeichen, dieser geheimnisvollen Hüllen des Gedankens, und Hoang-ti, die älteste Autorität der Tao-Sekte, vermutlich nichts anderes als die vom subjektiven Standpunkte der chinesischen Mythe nationalisierten Patriarchen der vorflutlichen Urzeit, — oder durch seitliche Abflüsse vom

Offenbarungsgebiet — sei es durch die Weiterverbreitung biblischer Texte oder biblischer Ideen, seinen Lauf nach China genommen haben. Wie es sich indes mit der historischen Vermittlung verhalten möge, der metaphysische Ursprung der Taolehre ist fons sapientiae Verbum Dei in excelsis (Eclus. 1, 5), von dem geschrieben steht: Ego Sapientia effudi flumina. Ego quasi trames aquae immensae de fluvio, ego quasi fluvii dioryx et sicut aquaeductus exivi de paradiso. Dixi: Rigabo hortum meum plantationum et inebriabo prati mei fructum. Et ecce factus est mihi trames abundans, et fluvius meus appropinquavit ad mare, quoniam doctrinam quasi antelucanum illumino omnibus, et enarrabo illam usque ad longinquum. Eclus. 24, 40—44.

Der Gottesbegriff im Katholizismus und Protestantismus.[1]

§ 1. Allgemeiner Charakter der protestantischen Theologie und Polemik.

Die Zurückführung der protestantischen Theorien über die einzelnen Momente im Werke der Heiligung auf den Gottesbegriff ist erschwert durch die eigentümliche Methode der protestantischen Theologie, insbesondere in der Polemik. Dieselbe läßt sich am besten als die Methode der Häresis bezeichnen und im einzelnen wie folgt bestimmen:

1. Sie liebt es, sich in der Würdigung der einschlägigen Wahrheitsmomente auf einen besonderen Gesichtskreis oder Gesichtspunkt zu beschränken, diesem einseitig gewürdigten Moment absolute Geltung mit Ausschluß jeder Einschränkung durch andere gleichberechtigte und sogar übergeordnete Momente, sowie normierende Bedeutung für alles andere zuzuerkennen. Es war und ist dies die Aneignung des Heils, näher die göttliche Vergewisserung des Heils für das religiöse Gemüt. Was diesem Zwecke dient, nämlich objektiv Christi Verdienst und Gottes Gnadenwille und subjektiv die fides als *ὄργανον ληπτικόν*, ist Wahrheit, was ihm hinderlich ist, wird rücksichtslos abgewiesen und unschädlich gemacht; was in entfernterem Zusammenhang damit stand, wie die Gotteslehre und die Christologie, unverändert herübergenommen. Daher hat der Protestantismus ein Materialprinzip, während der Katholizismus desselben entbehrt, es sei denn in dem Sinne wie Exod. 19, 8: Cuncta, quae locutus est Dominus, faciemus. Allerdings sucht der Protestantismus auch dem Katholizismus ein Materialprinzip unterzuschieben, nämlich anstatt der fides sola oder dem gläubigen Anschluß an Christus allein die Ecclesia sola, und

[1] Jahrbuch für Philosophie etc. II. Bd. 2. Hft. 1887.

zwar als sichtbare Organisation. Doch mit Unrecht. Der Katholizismus steht dem sich offenbarenden Gott mit unbedingter Empfänglichkeit gegenüber und maßt sich nicht an, an einem mitgebrachten Materialprinzip den Wert oder Unwert der einzelnen Offenbarungsschriften oder Lehren zu beurteilen; er ist entschlossen, jede Auffassung nach allen in der Offenbarung enthaltenen Momenten zu ergänzen; nicht zu schulmeistern, sondern zu lernen. Loquere Domine, quia audit servus tuus. I Reg. 3, 9. 10.

Der Katholizismus geht eben von der Voraussetzung einer objektiv vorliegenden Offenbarungslehre Gottes aus und bestimmt hiernach das Recht und den Wert des subjektiven religiösen Bedürfnisses sowie die Mittel und Weise seiner Befriedigung. Der Protestantismus dagegen geht von dem mächtig erregten subjektiven Bedürfnis des religiösen Gemütes aus und entnimmt nach Maßgabe dessen der Hl. Schrift die passenden Lehrmomente, um sie zu einem religiösen System auszugestalten; die hierfür geeigneten Lehren und Schriften dienen ihm sodann als Standpunkt für die mehr oder minder anerkennende oder abfällige Beurteilung der übrigen biblischen Lehren (insbesondere der historischen Fakta, z. B. des Lebens Jesu) und Schriften.

Die Schrift wird als Formalprinzip angenommen, weil man das Materialprinzip in ihr findet. — Das lautere Evangelium ist im eigentlichen Sinne die Formel für das neue Verständnis des Christentums als einer religiösen Erfahrung im Gegensatz zu dem historischen Glauben, welcher vor allem den Inhalt der alten ökumenischen Symbole bildet. cf. Lipsius, Dogm. § 209.

2. Das subjektive religiöse Bedürfnis bildet die erste Norm für die Bestimmung der Wahrheit; indem sich sodann der kritische Verstand geltend macht, um den objektiven Wert der religiösen Wahrheit zu untersuchen, kommen die Lehrbegriffe in einen Prozeß unsteter Umbildung, so daß es unmöglich ist, irgendeinen zu fixieren. Unstetigkeit, Flüssigkeit ist der Charakter der protestantischen Begriffe, eine ruhelose Bewegung, welche der objektiven Wahrheit nicht zustrebt, sondern auszuweichen sucht, doch so, daß sie dieselbe weder definitiv erreichen, noch ganz preisgeben will. Dadurch wird, wenn auch ohne eigentliche Absicht, den vielen Abstufungen des religiösen Bewußtseins im Protestantismus vom orthodoxen Glauben bis zur negativen Skepsis entsprochen;

denn trotz der nachfolgenden verstandesmäßigen Umbildung der reformatorischen Lehre bleibt die ursprüngliche Anerkennung derselben unangetastet, selbst wenn die Dogmatik bis zur Auflösung des persönlichen Gottesbegriffs und der Unsterblichkeit fortschreitet.

Die hier geltende Methode entspricht durchaus der sub 1 angegebenen Voraussetzung: es ist die Methode der Entgegensetzung, die Betonung der Verschiedenheiten bis zur unvereinbaren Gegensätzlichkeit: ihre Voraussetzung ist die Nichtanerkennung einer objektiven Wahrheit.

Hingegen ist die Methode der katholischen Schrifterklärung und Systematik diejenige der Übereinstimmung, der Ausgleichung vorhandener Divergenzen, beziehungsweise deren Berücksichtigung, um zu einer höheren Auffassung des Dogmas zu gelangen, nicht aber zu seiner Auflösung. Diese Methode beruht auf der Voraussetzung der objektiven Wahrheit in der gegebenen Offenbarung und Bibel.

3. In rücksichtslosester Weise wird die charakterisierte Methode bei der Polemik gegen den Katholizismus angewandt. Dasjenige wird als katholisch angenommen, was an der populären oder individuellen Darstellung mythologisch, sinnlich, geistlos, äußerlich, übertrieben, selbstsüchtig, hierarchisch, heuchlerisch ist, mag es auch noch so sehr als unmaßgebliche Nebensache, Außenwerk, Vorstellungsform charakterisiert und von der kirchlichen Glaubenslehre unterschieden, ja sogar als ganz fremd ausgeschieden werden. Was in untergeordneter oder abgeleiteter Weise wahr ist, wird als unabhängig und gleichgeordnet hingestellt. Cf. die Behauptung: Das Verdienst Christi tilge nur die Erbsünde, nicht die Tatsünden; daher sei die Wiederholung des Opfers Christi im Meßopfer notwendig. In der Würdigung der geschichtlichen Lehrentwicklung werden die verschiedenen Tendenzen, welche sich gegenseitig mäßigen und einschränken sollen, um so im Gesamtbewußtsein der kirchlichen Theologie der Allseitigkeit und Höhe der göttlichen Wahrheiten möglichst nahe zu kommen, hinter welcher die Einzelauffassung immer zurückbleibt, so dargestellt, als ob die vorherrschenden Gesichtspunkte exklusiv und absolut geltend gemacht werden wollten. Der Schwerpunkt jedes Systems wird in seine Spezifica gelegt und in seine letzten Ausläufer. So entstehen Gegensätze, Widersprüche, dogmatische

Änderungen; die Wahrheit verliert ihre Stetigkeit und Bestimmtheit, kommt in den Fluß einer inneren dialektischen Entwicklung. So wird die vorwiegende Auffassung des Christentums seitens der Griechen als himmlische Weisheit, im römischen Abendlande als kirchliche Heilsanstalt, im germanischen Protestantismus als Heilsgut so dargestellt, als ob dieselbe die Berechtigung der übrigen Momente vollständig verkenne. Dasselbe gilt von der Darstellung der verschiedenartigen, scheinbar konträren Lehren, welche im katholischen Dogmensystem vereinigt enthalten sind, wie Virginität und Ehe, Glaubensquelle und Glaubensregel (der Katholik müsse der Kirche auch dann glauben, wenn sie mit der Heiligen Schrift in Widerspruch stünde), die Anerkennung der Suffizienz des Verdienstes Christi und die Wertschätzung der Verdienste der Heiligen, sowie der guten Werke. Diese Polemik übersieht, daß nur die höchste Wahrheit und Güte von absoluter Gültigkeit ist und keines Gegensatzes, keiner Einschränkung und Mäßigung bedarf, und daß allen sekundären Wahrheiten und Gütern nur relative Berechtigung zukommt, daß sie ihr logisches und ethisches Recht einbüßen, sobald sie einseitig ins Extrem getrieben werden.

Jede Richtigstellung der katholischen Lehre wird als Abschwächung derselben abgetan. Die Würdigung, welche im Verlauf der Darstellung und bei der Abschleifung der konfessionellen Härten und irrationalen Übertreibungen des Protestantismus der katholischen Lehre zuteil wird, ändert an der unabänderlich festgestellten Fixierung und Verdammung des selbstgemachten katholischen Schreckbildes nichts. Durch die Entstellung der katholischen Lehre gewinnt die protestantische Theologie zudem den Vorteil, daß sie die wirklich katholischen Momente würdigen, in sich aufnehmen und innerlich befestigen kann, ohne ihren protestantischen Charakter formell zu verleugnen.

§ 2. Allgemeine Bestimmung des dem Protestantismus zugrunde liegenden Gottesbegriffs.

Unsere Absicht geht nicht dahin, den Gottesbegriff zu fixieren, welchen die protestantische Theologie lehrt, sondern denjenigen, welcher ihre Voraussetzung bildet; denn das erste und hauptsächlichste Interesse der reformatorischen Theologie geht auf die

Lehre vom Heil in Christo, seiner Vergewisserung im Glauben. Wenn die Umgestaltung des überlieferten Kirchenglaubens in diesem Teile auch anfangs zu einer Umgestaltung der Gotteslehre führte, so schreckte die deutsche Reformation des Gemütes doch bald davor zurück und überließ die Ausbildung dieser Konsequenzen dem verstandesmäßigen Calvinismus.

In der späteren Phase des dogmatischen Protestantismus hatte man faktisch das protestantische Prinzip aufgegeben und behandelte die überlieferte Lehre der Reformation nach katholischer Methode.

Der Rationalismus minderte ohnedies die eigentlichen Gegensätze konfessioneller Art, und so kam es, daß die Theologie keine wesentlichen Änderungen erfuhr. In der neueren Behandlung ist die oben geschilderte Methode der Umbildung und Umdeutung der Begriffe herrschend geworden, so daß eine Fixierung des objektiven Lehrsystems nicht möglich ist. Mit der zeitgeschichtlichen Fassung fließt auch der Lehrinhalt: *πάντα ῥεῖ.* Da in dieser unsteten Darlegung auch den katholischen Lehrmomenten ihr Recht wird, — natürlich ohne Absicht, — so bleibt auch die Möglichkeit, die alte Gotteslehre der Kirche beizubehalten, soweit nicht ein Zurücksinken unter den Monotheismus der ersten christlichen Jahrhunderte zu einem Gottesbegriff stattfindet, der eine notwendige Beziehung zur Welt einschließt.

Daher müssen wir den Gottesbegriff für jede Form der protestantischen Lehrentwicklung anders fassen: er ist ebenso unstet wie diese. Doch bleiben die Grundzüge der Lehre, welche die Reformatoren der häretischen Entwicklung gegeben haben, immer erkennbar; diese Grundzüge einer eigentümlichen Lehrfassung des Werkes der Heiligung sind es, von denen aus wir den vorausgesetzten Gottesbegriff des Protestantismus bestimmen, den er wohl theoretisch abweisen mag, den er jedoch praktisch anwendet.

Tschackerts Behauptung (Polemik p. 107), der Gott der Katholiken sei ein anderer als derjenige der Protestanten, ist daher begründet, insoweit jede Verschiedenheit in der Bestimmung des göttlichen Wirkens auf eine andere Fassung der Gottesidee zurückführt; doch folgen wir Tschackert nicht in der weiteren Behauptung, daß der Gott, dem der Protestantismus dienen will,

ein anderer sei als der wahre Gott. Die Verschiedenheit des Gottesbegriffs kann bestehen, unbeschadet des Willens, den überbegrifflichen, allein wahren Gott und Vater Jesu Christi in seinem Geiste anzubeten.

Der Gottesbegriff wird von der protestantischen Theologie so vorausgesetzt, daß neben Gott die selbständige Kreatur keine Stelle und Bedeutung findet, daß Gott alles, die Kreatur nichts oder bloßer Schein, oder bloßes Werkzeug, oder bloße Gelegenheit des göttlichen Wirkens ist, daß Gottes Ehre und Macht entzogen scheint, was der Kreatur zugeschrieben wird.

Der Protestantismus ist seiner Methode zufolge geneigt, das Denkmögliche einseitig und exklusiv zu fassen, und demgemäß die Kreatur entweder nur neben oder nur unter Gott stehend zu denken, d. h. neben ihm, so daß sie nicht mehr wahrhaft und schlechthin unter ihm steht, oder unter ihm, so daß sie keine eigentliche Selbständigkeit mehr hat. Ersteres ist rationalistisch; das religiöse Interesse dagegen gibt lieber die Selbständigkeit des endlichen Geistes als die absolute Macht Gottes preis. Der Calvinismus führt diesen exklusiv-absoluten Gottesbegriff konsequent und systematisch aus; der lutherische Protestantismus dagegen begnügte sich damit, alle kreatürlichen Faktoren des Heiles möglichst unbestimmt zu fassen, sofern er mit Rücksicht auf die Bibel und die Vernunft nicht den Mut fand, ihnen (auf die Dauer) geradezu alles Recht abzusprechen. Er fürchtet eben, wenn sie wirklich als Faktoren des Heils gedacht werden, sei dies auch nur infolge göttlicher Anordnung und Einsetzung, sie würden sich dem göttlichen Machtbereich entziehen oder entzogen werden; die wirksamen Kausalitäten seien minder in Gottes absoluter Dienstbarkeit befangen als die scheinbaren Okkasionalursachen; Gott habe etwas von seinem ausschließlichen Majestätsrecht aus der Hand gegeben, wenn Freiheit und Sittengesetz, Kirche und Sakramente, gute Werke, Verdienste und Heilige wirklich etwas sind und bedeuten. Es ist daher das Charakteristikum der protestantischen Auffassung der Heilslehre, daß der Protestantismus sich einerseits mit Rücksicht auf die exklusiv-absolute Gottesidee scheut, die gottgesetzten Mittel des Heils ernst und folgerichtig als das zu nehmen, was sie sein wollen und sollen, und anderseits mit Rücksicht auf die positiven und inneren

Gründe sie nicht ganz abweisen und entwerten kann. Hieraus ergibt sich jenes eigentümliche dialektische Spiel, durch welches die kreatürlichen Faktoren des Heils möglichst bemängelt oder entwertet werden, sei es durch Beanstandung ihres göttlichen Rechts, oder durch die Zersetzung ihrer Bestimmtheit — doch so, daß sie doch beibehalten werden; ein unstetes Annähern und Zurückweichen von der objektiven Wahrheit.

So gelangt der Protestantismus zu den buntschillernden Theorien von einem Willen, der eigentlich nur Fähigkeit zum Bösen, Schuld und Verdammnis ist, ohne Fähigkeit und Verdienst des Guten, aber doch verpflichtet zur Mitwirkung mit der Gnade; von einem Gesetz, welches nichts als Knechtschaft, und einer evangelischen Freiheit, welche doch lauter Verpflichtung ist, von einer Kirche, welche gottgewollt, aber ohne göttliche Verfassung, eine columna veritatis und doch faktisch von Anfang an menschlicher Irrlauf und Abfall ist, stete Unbeständigkeit in dem Verständnis ihrer göttlichen Heilsaufgabe; von Sakramenten, welche als objektive Medien der Gnade verworfen werden, weil dies Zauber ist, die aber doch wieder objektive Gnadenmittel sein sollen, unbeschadet der sola fides und ihres Privilegiums, das ausschließliche *ὄργανον ληπτικόν* des Heiles zu sein; endlich von einem Himmel ohne Verdienst, ohne Tätigkeit und wirksame Bedeutung für die Förderung des Reiches Gottes auf Erden.

Aus dieser Fassung des Gottesbegriffes erklären sich die beiden Hauptanklagen des Protestantismus gegen den Katholizismus. Derselbe bedeute die Vereinigung der beiden möglichen Depravationsformen des Christentums durch Paganismus oder Materialisierung des Göttlichen, und Judaismus oder Rückkehr zur Gesetzreligion anstatt der Gnadenreligion. Paganismus sei der Abfall von dem Bewußtsein der absoluten Erhabenheit Gottes über alles Kreatürliche. Judaismus bedeute den Abfall vom Glauben an die Gnade als das ausschließliche Prinzip der Gotteseinigung.

Gegen den Paganismus der katholischen Kirche protestiere insbesondere der Calvinismus, indem er die alleinige Bedeutung des Ewigen und des Geistigsittlichen, der ewigen Prädestination und der sittlichen Beharrlichkeit im Gnadenstande betone und sich gegen alles Herabziehen des Göttlichen in das raumzeitliche

Geschehen verwahre; sein Prinzip ist: finitum non est capax infiniti; er entkleidet daher die äußeren Mittel der Heiligung, Ämter, Personen und Sachen rücksichtslos ihres mystischen Wertes.

Gegen den Judaismus der katholischen Kirche protestiere der lutherische Protestantismus d. i. gegen alles Vertrauen auf menschliche Vermittelung und Mitwirkung im Heilswerk, indem er die unmittelbare mystische Gnadenherablassung Gottes in die erlösungsbedürftige Seele, deren unvermittelte gläubige Hingabe an Christus und unmittelbare Heilsgewißheit durch den Glauben allein betone.

Er gibt zwar zu: finitum capax infiniti; homo capax divinitatis, aber nur passive recipiendo, nicht auch meritorie utendo. Er protestiert vorzüglich gegen den selbständigen Wert der inneren Mittel der Heiligung, gegen Gesetz, Freiheit und Verdienst; bezüglich der äußeren Heilsvermittlung sucht er seinem subjektiven Prinzip und der objektiven biblischen Gottessatzung, zwischen beiden hin und her schwankend, gerecht zu werden.

§ 3. Der Gottesbegriff und die protestantische Lehre von den Quellen der Offenbarung.

»Über die Autorität der Hl. Schrift gehen anfangs zwei verschiedene Ansichten, eine unmittelbar religiöse und eine dogmatische nebeneinander her. Erstere, besonders von Luther vertreten, faßt »Wort Gottes« im Sinne von Evangelium (oder Materialprinzip) und gründet das Ansehen der Schrift darauf, daß sie dieses Evangelium enthält oder »Christum treibt«. — Letztere, vornehmlich von Melanchthon und den Reformierten entwickelt, doch auch von Luther frühzeitig gegen römische und schwarmgeistige Widersacher geltend gemacht, schreibt den biblischen Büchern um ihres prophetischen und apostolischen Ursprunges willen eine unfehlbare Lehrautorität zu. Das Mittelglied beider Vorstellungen ist dieses, daß unter »Wort Gottes« eine unmittelbar göttliche Belehrung verstanden wurde. Ursprünglich wird der Begriff des verbum Dei auf die ausdrücklich als Gottessprüche oder Aussprüche Christi bezeichneten Schriftworte beschränkt; sofern aber Propheten und Apostel als inspiriert vom

Hl. Geiste gelten, überträgt sich der Begriff des Wortes Gottes frühzeitig auf den gesamten Umfang der Hl. Schrift.«

»Eine verschiedene Schätzung des Alten und Neuen Testamentes findet sich anfangs bei Luther, neben anderen Äußerungen, die auf völlige Gleichstellung hinauslaufen. Irgendwie hat namentlich die lutherische Kirche auch nach völliger Ausbildung der Inspirationstheorie zwischen der Autorität beider Testamente tatsächlich geschieden.« Lipsius, Dogm. § 180 (1876).

Der Gedanke Luthers und die religiöse Würdigung der Schrift um des in ihr enthaltenen Evangeliums willen ist die echt protestantische; ihr entspricht die in der lutherischen Kirche vorwiegende Betrachtung der Hl. Schrift als Gnadenmittel.

Die Theorie Melanchthons und der Reformierten ist im Grunde katholisch und äußert sich in der Würdigung der Hl. Schrift als Lehr- und Lebensnorm, der sich der subjektive Sinn unterordnen muß.

Die Tradition wurde als Glaubensquelle zur Verbürgung, Ergänzung und Erklärung der Hl. Schrift verworfen, weil die menschliche Vermittlung naturnotwendig die göttliche Wahrheit trüben muß.

Daher mußte der Protestantismus die Hl. Schrift als unmittelbares Gotteswort darstellen, dessen Autor Gott allein sei, während die Propheten und Apostel nur die mechanischen Amanuenses waren: eine Inspirationslehre, welche ebenso den Gottesbegriff beeinträchtigt, wie sie historisch unwahr und psychologisch unmöglich ist. Sie setzt einen Gott voraus, welcher unfähig ist, die lebendige und freie Geistestätigkeit so zu erleuchten, zu befruchten und zu lenken, daß sie, wenn auch in charakteristischer Weise, doch unverfälscht seine Offenbarung und Tendenz wiedergibt. Dann ist jedoch die mechanische Dienstleistung der Propheten und Apostel bei der göttlichen Herstellung der Hl. Schrift nicht minder bedenklich; denn wenn der lebendige Geist, das Ebenbild Gottes, unfähig ist, ein reines Medium göttlicher Offenbarung zu sein, wie viel weniger ist dann das sinnliche Wort, der Buchstabe dazu geeignet? Ohnedies sind auch die Sprüche Christi durch sein menschliches Bewußtsein vermittelt, also getrübt, alle Gottessprüche aber durch sinnliches Wort, Bild und Schrift,

also sämtlich unzuverlässig — wenn die kreatürliche Vermittlung die Göttlichkeit trübt.

»Stehen sich Schriftwort und Kirchenlehre wie Gotteswort und Menschenwort gegenüber, so muß jeder aktive menschliche Anteil an der Entstehung der Hl. Schrift absolut ausgeschlossen sein«. Lipsius § 185.

»Ist die Schrift auch nur zum allergeringsten Teil Menschenwort, so ist sie nicht mehr absolute Autorität.« l. c.

Um die Abweisung der katholischen Tradition mit theologischen Gründen zu rechtfertigen, hatte man den Gottesbegriff beeinträchtigt; dieser Modifizierung des Gottesbegriffs mußte die Inspirationstheorie entsprechend ausgestaltet werden; nachdem dies geschehen, war sie durch sich selbst widerlegt. Ein Gott, welcher nicht imstande ist, die lebendige Überlieferung seiner Offenbarung zu garantieren, vermag auch nicht durch ein geschriebenes Wort zur Menschheit zu sprechen, ohne daß seine Gedanken getrübt und sein Licht gebrochen würde. Wie sehr der Protestantismus die Reinerhaltung des Göttlichen bei seinem Durchgang durch das Kreatürliche für unmöglich hält, ergibt sich aus der lehrreichen Übersicht von Lipsius D. § 190. »Nur macht man sich selten die Konsequenzen klar, welche (aus der notwendigen Ablehnung der altprotestantischen Inspirationslehre) folgen. Absolute Unfehlbarkeit kommt der Schrift nur unter der Voraussetzung zu, daß sie wirklich von Anfang bis Ende ausschließlich Gotteswort und in keiner Beziehung Menschenwort ist. Wird irgendwelche menschliche Mittätigkeit bei ihrer Entstehung eingeräumt, so hört sie auf, absolut infallibel zu sein; dann aber fordert es gerade das protestantische Prinzip, die Unterscheidung von Gotteswort und Menschenwort auch irgendwie auf das Schriftwort zur Anwendung zu bringen. Dies wußten die Calov und Quenstedt recht gut, wenn sie gegen Georg Calixt die Verbalinspiration der biblischen Bücher vertraten. War einmal die entscheidende Frage gestellt, so konnte auch die Position von Johann Musäus, der die ältere unbestimmte Lehre erneuerte, nur als hilflose Halbheit erscheinen. Mit Melanchthon und der älteren Lehre auf die Infallibilität der Propheten und Apostel rekurrieren, reichte nicht aus, da hiermit noch nicht der unmittelbar göttliche Ursprung der biblischen Bücher gesichert war. Überdies wäre die Unfehlbarkeit

menschlicher Schriftsteller erst recht ein absolutes Wunder: muß man also einmal zu supranaturalistischen Voraussetzungen greifen, so erscheint die orthodoxe Lehre trotz ihrer psychologischen und historischen Unmöglichkeiten noch immer als die vernünftigste. Wird dieselbe aber einmal aufgegeben, so ist nirgends ein Halt, bis man dabei angekommen ist, die Inspiration der Bücher als solcher einfach aufzugeben und dieselben lediglich als menschliche Literaturprodukte zu betrachten.

Die mit dem Namen des Geisteserzeugnisses bezeichnete religiöse Erfahrungstatsache verbürgt wohl die seligmachende Kraft des Evangeliums, aber darum noch lange nicht die unfehlbare Lehrautorität oder den göttlichen Ursprung des Schriftganzen. So sah man sich denn genötigt, eine Position nach der anderen zu verlassen. Die Verbalinspiration wurde zunächst auf die ausdrücklich als »Wort Gottes« eingeführten Sprüche beschränkt, dann völlig aufgegeben und auf eine positive göttliche Leitung beim Niederschreiben des natürlich Offenbarten, diese dann wieder auf eine rein negative Bewahrung vor Irrtum zurückgeführt. Aber auch die Unfehlbarkeit der Schrift ward Stück für Stück preisgegeben. Zuerst schränkte man sie auf die heilsnotwendigen Dogmen, dann auf den wesentlichen religiösen Gehalt des Dogmas ein; ebenso wurde die persönliche Unfehlbarkeit der biblischen Schriftsteller auf die Unfehlbarkeit Christi reduziert und auch diese wieder auf das Gebiet der rein religiösen Wahrheiten beschränkt.«

Wenn Materialprinzip und religiöser Gehalt, sowie test. Spiritus Sancti wirklich nur Umschreibungen für Subjektivismus sind, so wird sich dies bestätigen müssen in der Konsequenz, daß die Hl. Schrift dem Urteil des Gläubigen untersteht. In der Tat zieht der Protestantismus diese Konsequenz, wie sie Luther bereits praktisch betätigt hat.

Der Protestantismus, welcher dem Katholizismus den Vorwurf macht, er übersehe den Unterschied, der zwischen innerer Autorität der Hl. Schrift und der äußeren Bezeugung derselben durch die Kirche bezw. Tradition obwalte zu ungunsten der selbständigen und objektiven Göttlichkeit der Hl. Schrift, erkennt dem privaten Urteil das Recht zu, nach dem Maß des Materialprinzips den göttlichen Ursprung bezw. Wert der einzelnen biblischen Schriften oder Abschnitte zu bejahen oder zu verneinen: ein Recht,

welches nicht einmal die Kirche der Hl. Schrift gegenüber haben kann; sie ist nur äußere Bürgin, steht aber materiell ausschließlich im Verhältnis des Lernenden zur Schriftlehre. Luthardt sagt hiervon: »Die Kirche bezeugt und vermittelt die Schrift nur ministerialiter; ihre Stellung zur Schrift ist ähnlich wie die des samaritanischen Weibes zu Christo: Jo. 4, 29. 39. 42. Die Schrift muß im letzten Grunde sich selbst bezeugen.« p. 311. Abgesehen von dem Unpassenden des Vergleichs, wie paßt diese Behauptung zu dem, was Luthardt auf derselben Seite sagt, und wie ganz anders ist das Verhältnis des einzelnen zu dem schriftlichen Christus, wie unbegründet die Schmähung der katholischen Lehre von dem Urteil der Kirche über die Schrift! »Die Schrift ist iudex controversiarum, als die Stimme des Hl. Geistes selbst. Die Kirche ist nur iudex inferior et ministerialis, sofern das kirchliche Lehramt die Schrift auszulegen hat; aber auch jeder Gläubige hat nach dem Maß der göttlichen Gabe das Recht, zwar nicht über jede Streitfrage, aber über die Heilswahrheiten zu urteilen; nur daß die publica decisio controversiarum den Lehrern der Kirche zusteht. (Wer ist hierzu göttlich befugt?) Aber man muß das Urteil der Schrift auch erkennen und anerkennen wollen, so daß, wenn es nicht zu einer schriftgemäßen Feststellung der Wahrheit kommt, die Schuld nicht auf seiten der Schrift, sondern der Menschen liegt. Deshalb ist der römische Satz von der Notwendigkeit eines bestimmten, sichtbaren Richters über alle in der Kirche entstehenden Streitigkeiten zu verwerfen, und weder der römische Bischof, noch die V. V., noch die Konzilien als ein solcher Richter anzuerkennen ... Fragt man nun aber: Wer deutet und versteht die Entscheidung der Schrift richtig? so ist zu antworten: Dies Verständnis vollzieht sich auf geschichtlichem Wege im Zusammenhang der allmählichen kirchlichen Entwicklung und Aneignung der in der Schrift niedergelegten Wahrheit. So wird die Schrift für die Kirche geschichtlich die Autorität immer mehr, die sie ihr von vornherein ist.« l. c. Wie viele sic et non sind hier vereint?

Vgl. auch Kahnis, Christentum und Luthertum 1871, insb. p. 108: »Er (Luther) war eine zu innerliche Natur, um alle Bücher der Hl. Schrift auf gleiche Stufe zu stellen,« d. h. von zu gewalttätiger Subjektivität, um von der Hl. Schrift zu lernen, wo sie seine Ansichten nicht begünstigt, und 113: »In dem Grade aber,

in welchem ein Mann des Geistes an der Hl. Schrift sein Geistesurteil übt, wird er auch imstande sein, zwischen den verschiedenen Schriften des Alten und Neuen Bundes zu unterscheiden. Weiß ein Christ, der in der Geschichte des Kirchenliedes heimisch ist, wohl zu unterscheiden zwischen dem kernhaften Ton der Reformationszeit und dem weichen, breiten, gefühligen der Pietistenzeit, wie sollte ein Christ, der in der Schrift lebt, nicht zu unterscheiden wissen zwischen Jesaya und Daniel, zwischen Paulus und Jakobus! Man kann mit größter Bestimmtheit sagen, daß jene massive Art der Orthodoxie, die alle Bücher, weil sie einmal im Kanon stehen, für gleichberechtigte Eingebungen des Hl. Geistes hält, in einem großen Mangel an Erfahrung im Hl. Geiste und an geistlicher Urteilsfähigkeit ihren Grund hat.«

Das wäre anzuerkennen, wenn die Individualität der Denk- und Darstellungsformen gemeint wäre; allzu massiv aber ist die Subjektivität des religiösen Gefühles, wenn es über Jesaya und Daniel, Paulus und Jakobus richten und doch bibelgläubig sein will.

Auch Dorner, System der christlichen Glaubenslehre II. 1, p. 795: »Jede Generation, der es um Klarheit und Sicherheit des christlichen Bewußtseins zu tun ist, muß die Überzeugung von der Kanonizität der hl. Schriften sich reproduzieren und hat ein Recht, darüber sich selbst das Urteil zu bilden, wobei festzuhalten, daß keine Schrift kanonisch sein kann, die dem Glauben widerspricht. Der christliche Glaube ist also an das Werk der Kritik des Kanon mit herzubringen . . . Widerspricht eine Schrift diesem Grundsatze nicht (d. h. dem, was die Urgewißheit des christlichen Glaubens ausmacht), und ist sie zugleich durch glaubwürdige historische Zeugnisse als dem Kreise apostolischer Männer zugehörig beglaubigt, so kommt ihr normative Autorität zu. Sie hat diese Autorität gerade für den Glauben, nicht für andere. Die Kirche hat aber diese Autorität bei den Ihrigen geltend zu machen.«

Dem von Luther vertretenen Grundgedanken des Protestantismus entspricht es, der Hl. Schrift nicht eine dogmatische Bedeutung als Lehr- und Lebensnorm, sondern eine religiöse als subjektives Heils- und Gnadenmittel zuzuerkennen. Nachdem die dogmatische Phase des Protestantismus überwunden ist, ist es trotz aller negativen Bibelkritik dem Protestantismus möglich, in der Konsequenz seines Grundgedankens zu verharren und der

Hl. Schrift eine religiöse Klassizität und Normativität beizulegen, aber die dogmatische d. h. objektive Inspiration und Kanonizität — Luthers Prinzip getreu — ihr abzusprechen. Der Ausdruck, durch welchen das Peinliche im Subjektivismus verhüllt wird, lautet: religiöser Gehalt der Bibel oder des Christentums; die entsprechende Übersetzung hinsichtlich der Hl. Schrift und des Beweisgrundes ihrer religiösen Wahrheiten lautet: testimonium internum Spiritus Sancti, der einzige göttliche Beweisgrund, da dem geschichtlichen Zeugnis der ersten Kirche nur historische Beweiskraft innewohnt; der Sache nach ist dasselbe nichts anderes als das Bewußtsein, auf dem von der Hl. Schrift gezeigten Wege wirklich aus der Gottentfremdung zur Gottgemeinschaft gelangt zu sein.

»Diese Bücher bezeugen das in der Person Jesu geoffenbarte gotteinige Leben, indem sie uns das Bild seiner Persönlichkeit und den in seinen Worten niedergelegten Ausdruck seines persönlichen Selbstbewußtseins entrollen; und sie bezeugen weiter das in dem Glauben an ihn der ältesten Christenheit als eine Tatsache innerer religiöser Erfahrung aufgeschlossene neue religiöse Leben als ein Leben, welches aus der Gottentfremdung durch Demut und Glauben zur Gottesgemeinschaft hindurchgedrungen ist . . .« »Indem nun die neutestamentlichen Schriftsteller dieses in der Person Jesu Christi offenbarte Heil als eine Tatsache ihrer eigenen religiösen Erfahrung bezeugen, bezeugen sie zugleich die geschichtlich offenbarte göttliche Ordnung dieses Seins (NB. um das Alte Testament zu retten!) in ihrem untrennbaren Zusammenhang mit der geschichtlich offenbarten, sittlichen Weltordnung Gottes, also die religiös-sittlichen Bedingungen, unter denen sie selbst dieses Heiles teilhaftig geworden sind und unter denen allein dieses Heil auch ein Gegenstand persönlicher Erfahrung für andere zu werden vermag. Hierdurch aber sichern sie allen denen den Heilsbesitz, welche bereit sind, diese Bedingungen zu erfüllen. Ihre Normativität beruht also darauf, daß sie uns das Evangelium, dieses Evangelium aber in seinem untrennbaren Zusammenhange mit dem Gesetze als das göttlich dargebotene Heilsgut und als den göttlich geordneten Heilsweg beurkunden. Die Sprache und Vorstellungsweise, in der sie dies tun, ist die Sprache und Vorstellungsform ihres Volkes und ihrer Zeit; aber die innere geistige

Geschichte, von welcher sie Urkunde geben, ist eine Geschichte, die sich in allen Gläubigen immer aufs neue wiederholen soll.« Lipsius, Dogm. § 196.

»Die Einwendung von Strauß, daß die früheste Form des christlichen Glaubens statt die vollkommenste vielmehr die unvollkommenste sei, beruht auf der Verwechslung des religiösen Gehaltes der biblischen Bücher mit den geschichtlich bedingten Vorstellungsformen, in welchen sie jenen Gehalt ausgeprägt haben. Die ursprüngliche theoretische Form, in welche der eigentümlich religiöse Gehalt der biblischen Bücher gekleidet ist, ist allerdings nicht für alle Zeiten normativ.« l. c.

In dieser Beschränkung, wie sie der protestantische Grundgedanke gebietet, soll die Autorität der Hl. Schrift festgehalten werden. § 191: »Die gegenüber dieser Auflösung des altprotestantischen Schriftprinzips immer wieder hervortretenden Vermittlungsversuche haben trotz ihrer wissenschaftlichen Unhaltbarkeit ihr relatives Recht in einem dreifachen religiösen Interesse: a) in der protestantischen Forderung einer unbedingten Gewißheit des göttlichen Heilswillens, b) in der Berufung auf die erfahrungsmäßige Wirksamkeit der Hl. Schrift als spezifischen Gnadenmittels, und c) in der geschichtlichen Notwendigkeit für die christliche Kirche, in ihrer geschichtlichen Entwicklung der stetigen Übereinstimmung mit ihrem ursprünglichen Wesen sich zu versichern.«

Allein ist es möglich, zwischen religiösem Gehalt und dogmatischer Form sicher zu unterscheiden? Und wenn es möglich wäre, würde nicht das eigentliche Thema des Alten Testamentes mit der dogmatischen Form wegfallen? Was soll der Gnadenbund unter der Hülle des Werkbundes für das religiöse Bewußtsein der damaligen Zeiten bedeutet haben? Das Ganze des Wertes des Alten Testamentes läge in dem schlichten Satz, daß die Gnadenreligion nicht Antinomismus sein darf.

Gehört der Anschluß an Christus in irgendeiner ethischen oder mystischen Weise, der Glaube an ihn, seine Gottessohnschaft, sein Verdienst und Mittlertum zu dem Inhalt des religiösen Gedankens oder ist er dogmatisch? Wenn letzteres, dann ist nicht zu begreifen, wie die Hl. Schrift der klassische, kanonische, unentbehrliche Ausdruck und Erwecker des religiösen Gedankens sein soll, der schon durch die Verbindung mit einer singulären,

wenn auch noch so religiös bedeutenden Persönlichkeit getrübt würde; wenn letzteres nicht zugegeben wird, so ist damit die positive Bedeutung Christi für das religiöse Heil vermöge göttlichen Ratschlusses, also ein Dogma behauptet und die ganze Schrifttheorie, welche auf Grund der Unterscheidung religiöser und dogmatischer Wahrheit aufgebaut ist, hinfällig. Denn die dogmatische Wahrheit setzt objektive göttliche Inspiration voraus; diese aber kann dem subjektiven Urteil des religiösen Sinnes nicht untergeordnet werden.

Solange die dogmatische Wahrheit des Mysteriums Christi über alle Diskussion und Skepsis erhaben ist, mag die Unterscheidung von religiös und dogmatisch ihrem Zweck genügen, die Autorität der Hl. Schrift scheinbar zu wahren; allein die Reflexion stellt nicht bloß den Zusammenhang zwischen der religiösen Aufgabe an sich, dem Heilsinteresse und der Person Christi in Frage, sondern auch diejenige der Erb- und Tatsünde, des persönlichen Gottes und seiner Eigenschaften, der Unsterblichkeit, und führt zu der Behauptung, daß alle diese Lehren dogmatische Formen seien, in welche sich der religiöse Gedanke gekleidet habe. In der Tat läßt sich ja die Frage stellen: Verlangt das religiöse Bedürfnis in der Tat die Beziehung zu einem persönlichen Gott, seiner Vorsehung, Gnade, jenseitige Vergeltung? Schließlich tritt der eigentliche Sinn der Unterscheidung klar zutage: *religiöse Wahrheit* nennt man die psychologische Tatsache des religiösen Bedürfnisses nach irgend etwas (Transzendentem) Höherem, welches *gefühlt* wird; zur Befriedigung desselben genügt eine subjektive Heilsgewißheit.

Dogmatische Bestandteile nennt man die erkenntnismäßig, d. h. objektiv vorgestellten und angenommenen metaphysischen und theologischen Wahrheiten, Tatsachen, Beziehungen, welche dem subjektiven religiösen Gefühl, bezw. seiner subjektiven Befriedigung eine intellektuelle Bestimmtheit geben.

Daher hat das testimonium Spiritus Sancti oder das apotheosierte Gefühl religiöser Befriedigung keinen bestimmten Inhalt, es bezeugt kein objektives Etwas, auch nicht bei der Hl. Schrift selbst; es ist eben durchaus wie das Gefühl — unfaßbar, unbestimmt in allem, was über die subjektive psychologische Tatsache hinausgeht. Kann der Protestantismus von seinem subjektiven

Prinzip aus irgendeinem geängstigten Gemüt das Recht bestreiten, in Maria sich mit Gott versöhnt zu glauben?

Luthardt weist das religiöse Moment dem Einzelgläubigen, das dogmatische der Kirche zu, insbesondere bezüglich der Heil. Schrift und der Gewißheit von ihr: »Allerdings beweist die Schrift sich selbst, und dies ist der letzte und eigentliche Beweis für sie. Aber wir werden unterscheiden müssen zwischen der Gewißheit, welche der einzelne und welche die Kirche von der Schrift hat, entsprechend der verschiedenen Bedeutung, welche die Schrift für beide hat. Denn wie die Schrift in der geschichtlichen Gestalt, in der sie vorliegt, für die Kirche absolut notwendig ist zur Erfüllung ihrer Aufgabe, so hat auch zunächst die Kirche die göttlich gewirkte Gewißheit, daß diese Schrift ihr von Gott gegeben sei, damit sie an ihr das nötige Licht auf ihrem Wege habe. Für den einzelnen als solchen aber ist zunächst das Wort der seligmachenden Wahrheit, welches die Schrift enthält, absolut notwendig. So wirkt ihm der Geist Gottes auch zunächst die Gewißheit, daß der Inhalt der Schrift die seligmachende Wahrheit sei, die er braucht (ecce: Gefühl!), bezeugt ihr also die Göttlichkeit ihres Inhaltes, nicht zunächst die besondere göttliche Bewirkung ihres Ursprungs. Erst von jener Gewißheit aus und im Zusammenhang mit der Glaubensgewißheit der Kirche wird dem einzelnen, je nach seinem Bedürfnis und Beruf, auch gewiß, daß dies Wort der Wahrheit nicht bloß seinem Inhalt, sondern auch seinem Ursprung nach in dieser Gestalt von Gott gewirkt sei.« Dogm. 6. Aufl. 1882, p. 311.

Zum Richter über Kanonizität wird bald die Kirche, bald der Einzelgläubige berufen, doch so, daß sie sich der Autorität der Schrift unterwerfen, und zwar, wie Dorner, Glaubenslehre II. 1, p. 794, beschreibt, also: »Da der christliche Glaube Werk des Hl. Geistes ist, der Hl. Geist sich aber in seinen Produkten nicht widersprechen kann, so kann auf Kanonizität keine Schrift Anspruch machen, die den christlichen Glauben verletzt oder ‚Christum nicht treibt‘. Mit dieser kanonbildenden Tätigkeit macht sich keineswegs die Kirche zur Richterin über die Apostel, vielmehr unterwirft sie sich den allgemeinen Gesetzen wissenschaftlicher, historischer Kritik, sie hat aus dem Tatbestand ihr Urteil zu schöpfen und ist diesem unterworfen; sie verleiht keiner Schrift

die kanonische Autorität, sondern spricht nur den Tatbestand aus, wie er aus historischem und dogmatischem Gesichtspunkt sich darstellt, vom Belieben des Subjekts aber unabhängig ist.« Was versteht denn Dorner unter dem Amt eines Richters? Ist nur derjenige Richter über die Schrift, der ihr die Kanonizität gibt? Genügt es nicht, den Tatbestand zu konstatieren oder zu negieren? Wird dem privaten Urteil und der protestantischen Kirche nicht viel mehr Macht über den Kanon zuerkannt als der katholischen Kirche? Wie läßt sich sodann der Satz Dorners mit dem eben aufgestellten Satz vereinen, daß das Glaubensbewußtsein ein solches Werk des Hl. Geistes ist, daß man an seinem Inhalt die Kanonizität der hl. Schriften prüfen kann? »Die Kirche hat aber diese Autorität bei den Ihrigen geltend zu machen«, p. 795. Maßt sie sich damit nicht an, von einem anderen Standpunkt aus als demjenigen des persönlichen Glaubensbewußtseins die Kanonizität einer Schrift zu bestimmen und dem Hl. Geiste, welcher dieses Glaubensbewußtsein wirkte, entgegenzutreten, ihn zu meistern?

Wie läßt sich dieses Richteramt des privaten und kirchlichen Glaubensbewußtseins über die Kanonizität der apostolischen Schriften mit der gleichzeitig behaupteten Klassizität derselben im Ausdruck der religiösen Heilswahrheiten vereinigen? Entweder ist es möglich, diese religiöse Wahrheit reiner und lebenskräftiger zum Ausdruck zu bringen — dann ist das Recht, zwischen den biblischen Autoren hinsichtlich des Wertes und Unwertes zu unterscheiden, ein begreiflicher Anspruch; oder es ist nicht möglich, dann ist es auch nicht zulässig, irgendeinen biblischen Autor, Daniel oder Jakobus als minderwertig zu beurteilen; denn das Urteil setzt voraus, daß man besser als diese Autoren das religiöse Bewußtsein in heilskräftiger Weise darstellen kann.

§ 4. Der Gottesbegriff und die Lehre vom Heilswerk in seiner inneren Vermittlung.

Der lutherische Protestantismus protestiert vor allem gegen den angeblichen Judaismus im katholischen Christentum, um der göttlichen Gnade und dem Verdienst Christi die ausschließliche Ehre in der Verursachung unseres Heiles zu wahren, welche er dadurch beeinträchtigt glaubt, daß dem Gesetz, der freien Mitwirkung und den verdienstlichen Werken, also der inneren

Vermittlung der Heiligung ein selbständiger Wert zuerkannt werde. Das Breviloquium des lutherischen Protestantismus lautet daher: Sola fides als Bereitwilligkeit gegenüber der allein wirkenden Gnade Gottes und dem Verdienst Christi. Sola gratia, solus Christus, sola fides.

Die erste Funktion des theologischen Protestantismus ist die Zurechtlegung der katholischen Lehre in Vergangenheit und Gegenwart, so daß sie geeignet ist, den finsteren Schatten für das Licht der Reformation oder das erforderliche Dunkel für das sophistische Begriffsspiel des sic et non zu bilden. Dorner sagt uns klar und deutlich:

»Bei den Orientalen und in der römischen Kirche gewann trotz der paulinischen Lehre der Lehrtypus die Oberhand, welcher Glaube und Werke koordiniert und aus beiden zusammen die Rechtfertigung oder Sündenvergebung ableitet. Abgesehen von den Nachwirkungen des Judaismus, welcher sogar das Evangelium zu einer lex nova machte, kommt dabei die dem natürlichen Menschen so nahe liegende Voraussetzung in Betracht, daß er das Gute und den sittlichen Wert sich selber verdanken, und daß auch die Tilgung der Schuld, wenigstens zum Teil, sein Werk oder Verdienst sein müsse. Allein bei solcher Koordination von Glauben und Werken mußte der Glaube seine grundlegende Bedeutung für das Heil verlieren oder doch verflacht, auf die Kunde von der christlichen Wahrheit im allgemeinen (notitia) und die Zustimmung zu ihr (assensus) beschränkt werden. Denn als Glaube im neutestamentlichen Sinne, d. h. als Vertrauen auf Christi Mittlerschaft würde er von selbst für die Rechtfertigung das entscheidende Wort geführt und einen ihm gleichen Anteil der Werke zur Versöhnung ausgeschlossen haben. Die Forderung der Werke für die Sündenvergebung mußte aber eine neue Gesetzlichkeit, ewige Unsicherheit über den Gnadenstand und eine Pein des Gewissens wirken, welche zu einer Lehre von sündetilgenden Bußübungen und von dem Fegfeuer führte, als Ergänzung zu der auf Erden doch immer unvollkommenen Reinigkeit und Lebensgerechtigkeit, ohne deren Vollkommenheit die Rechtfertigung überhaupt nicht sollte vollständig sein können. Selbst Augustinus, welcher der Gnade eine größere Stelle ließ, hat die Rechtfertigung und Heiligung noch nicht bestimmt unterschieden,

hat das neue, allerdings von Gott zu setzende Leben des Glaubens zum Grund der Rechtfertigung gemacht und ihm nach auch im allgemeinen die Mystik des Mittelalters. Die fides als Tugend, als prinzipielles, neues Leben ist ihm iustifizierend. Erst die Reformation hat die paulinische Lehre, in der wir die Spitze der neutestamentlichen Lehrtypen und die klarste Ausprägung des christlichen Lehrgedankens sahen, wieder aufgenommen.« System der christlichen Glaubenslehre II. 1. Berl. 1880. p. 735 sq.

Wie lange hat es also gedauert, bis Christus seine Verheißung bezüglich des eigentlichen Inhaltes seines Evangeliums erfüllte und die Seinigen durch den Hl. Geist in diese Wahrheit einführte? Nur in der Unmittelbarkeit des religiösen Glaubens blieb sie bewahrt, lehrt uns Luthardt, dem dogmatischen Bewußtsein ist sie bald entschwunden. Nicht zu verwundern, da sie sogar dem dogmatischen Bewußtsein Jesu (cf. Lc. 7, 36 sq.) nicht in reformatorischer Klarheit vorschwebte! cf. Komp. der Dogm. 6. Aufl. p. 269. 271 sq.

Die Rechtfertigung kraft des Verdienstes Christi, nicht durch eigene Verdienste war natürlich im steten Bewußtsein des katholischen Glaubens im Altertum wie im Mittelalter, aber nicht die Rechtfertigung durch den von der Liebe, Bußfertigkeit und sittlichen Mitwirkung isoliert gedachten Glauben. Nicht der Glaube, sondern das sola wird von der kathol. Kirche negiert, welche keineswegs, wie Luthardt p. 274 zum Schlusse der historischen Übersicht ganz unvermittelt beifügt, eine Gesetz- und Werkgerechtigkeit lehrt, es sei denn im Sinne der Johannespredigt; cf. Lc. 3, 9 sq, der Bergpredigt insb. Mt. 7, 21; Lc. 7, 37—50, wo weder die Liebe in ihrer Isolierung vom Glauben v. 50 oder von den Werken 44—46, noch der Glaube in seiner Isolierung von der Liebe, und alles Menschliche nicht mit Beeinträchtigung der causa prima iustificationis (v. 42: non habentibus illis, unde redderent, donavit utrisque) als Ursache der Rechtfertigung bezeichnet wird. Luthardt sagt: »Der Schluß: ὅτι ἠγάπησεν πολύ bezeichnet nicht den Grund der Vergebung selbst, sondern den Erkenntnisgrund, daß sie im Stande der Vergebung sei«; allein die Rechtsprechung folgt erst v. 48; sodann des Gerichtsspruches Mt. 25, 31 sq. und des Jakobusbriefes. Was zur Entschuldigung der Lutherschen Textfälschung Rom. 3, 28 gesagt wird, die ἔργα

νόμου seien der einzig mögliche Gegensatz, so wird übersehen, daß es die nicht aus dem Glauben hervorgehenden Gesetzeswerke sind, keineswegs aber die mit dem heilskräftigen Glauben sofort gegebene sittliche Mitbetätigung der Freiheit, welche Luther durch das sola ausschließen will, jene Mitbetätigung, welche infolge der menschlichen Gebrechlichkeit wieder aufhören kann und darum der Heilsgewißheit hinderlich ist.

Die Ehre der Gottesgnade in Christo, der Trost der Gewissen, die evangelische Freiheit im Gegensatz zu neutestamentlicher Gesetzlichkeit waren die drei Ideale der Reformation. Ihr Interesse war und ist in erster Linie darauf gerichtet, die angebliche Beeinträchtigung des Ruhmes der Gnade und der Ehre Christi, sowie der persönlichen Heilsgewißheit für Gegenwart und Zukunft absolut auszuschließen und endlich den gesetzlichen Charakter der neutestamentlichen Heiligung abzuwehren. Dies kann offenbar nur gefürchtet werden, wenn die Wirksamkeit der causa principalis divina durch die sittliche Mitwirkung der causa secundaria humana beeinträchtigt wird, was wiederum nur möglich ist, wenn die letztere nicht ganz von der göttlichen Ursächlichkeit getragen, durchdrungen und umfaßt, sondern als außer und neben ihr tätig gedacht wird.

Welches sind nun im einzelnen die sittlichen Faktoren, welche beim Heilswerke in Betracht kommen? Vor allem die Freiheit als solche, welche mit der Gnade, sodann das Verdienst der eigenen Mitwirkung, welche mit dem Verdienst Christi zu konkurrieren, und endlich das Gesetz, welches durch Werkgerechtigkeit den Gnadenbund aufzuheben scheint. Ohne die Mitwirkung der sittlich-religiösen Freiheit, mag sie durch die zuvorkommende Gnade neu hergestellt oder nur gekräftigt sein, wäre die Rechtfertigung kein sittlicher Vorgang; allein kann die persönliche Heilsgewißheit für Gegenwart und Zukunft unbedingt zuverlässig sein, wie das religiöse Gemüt begehrt, wenn die freie Mitwirkung bis zum Ende Bedingung des endlichen Heiles ist? Dorners Ausflucht (p. 723), die Freiheit des Wiedergeborenen sei doch kein schwankendes Wahlvermögen, welches für die entgegengesetzten Möglichkeiten immer und ewig gleich zugänglich wäre, »daß sie ebensogut von Christus abfallen, wie mit ihm in Gemeinschaft bleiben könne«, gewährt keine Rettung aus dem Dilemma, denn

die Heilsgewißheit ist schon durch die Möglichkeit der Untreue aufgehoben, auch wenn sie nicht gleich ist der Richtung zum Guten. cf. Lipsius l. c. § 754, 755. Der Vergleich mit den Seligen hilft wiederum nichts, denn mit dem Besitz Gottes in der Liebe seiner Anschauung ist die Freiheit zum Bösen aufgehoben.

Es ist absolut unmöglich, der freien Mitwirkung einen Platz im Heilswerke und diesem den sittlichen Charakter zuzuerkennen, nachdem man der alten Kirchenlehre gegenüber den Vorwurf erhoben hatte, sie raube der Gnade Gottes und Christi Verdienst die Ehre als Vollursache des Heiles, mit der theologischen Begründung, die freie Mitwirkung des Geschöpfes beeinträchtige die göttliche Allwirksamkeit. Keine Entstellung der katholischen Lehre, und kein sophistisches Begriffsspiel, wie es die lutherischen Dogmatiken bieten (cf. Dorner l. c. und 735—778), kann das Unvereinbare vereinen, nur das Zugeständnis, daß die Betätigung der sittlichen Freiheit die göttliche Gnadenwirksamkeit nicht beeinträchtigt, daß die Freiheit nicht entweder unter oder neben der Gnade, sondern in beiderlei Weise zumal wirkt, daß also die gegen den Katholizismus erhobene Anklage auf Semipelagianismus unberechtigt war.

Ein zweites Moment ist der verdienstliche Charakter des Glaubens. Um dem Verdienst des ‚Christus für uns' und der Gerechtigkeit Christi außer uns die ausschließliche Ehre als Motiv der Rechtfertigung zu wahren, unterscheidet die lutherische Dogmatik zwischen dem Glauben als *ὄργανον ληπτικόν,* welches Christum ergreift, und als religiös-sittliche, göttliche Tugend. Nur die fides receptiva sei Instrumentalursache der Rechtfertigung, nicht aber der sittlich-religiöse Akt, weil sonst die Ehre Christi und der Trost der Gewissen beeinträchtigt würde. »Die fides ist als rechtfertigender Glaube fiducia promissionis (Apol. 68), die Gewißheit jedes einzelnen, daß ihm die Sündenvergebung und Versöhnung zugesprochen werde propter Christum. Sie ist nicht bloß allgemeine Überzeugung von der durch Christus gestifteten Versöhnung überhaupt, sondern die subjektive Aneignung dieser Versöhnung von seiten des Individuums, die Zuversicht desselben, daß diese Versöhnung auch ihm persönlich gilt. Diese fides proprie dicta ist streng zu unterscheiden von der neuen ethischen

Regung, der fides caritate formata. Die fides kommt nicht als religiös-sittlicher Habitus oder als principium oder initium iustificationis in Betracht, sondern lediglich als subjektiver Akt der Aneignung der objektiven Gnadenverheißung (fides, quae gratiam apprehendit), also per fidem, non propter fidem iustificamur. Der Glaube ist nicht causa meritoria, sondern instrumentum iustificationis.« »Denn nur der ‚Christus für uns' oder die objektive Versöhnung, nicht der ‚Christus in uns' oder das angefangene neue Leben (mit seiner Liebe und neuem Gehorsam) gewährt dem bekümmerten Gewissen einen festen Trost.« Lipsius l. c. § 669. 670. Allein man mag die fides receptiva noch so intensiv als passives Entgegennehmen des von Gott dargebotenen Christus denken, niemals kann sie anders denn als sittlich-religiöser, übernatürlicher Tugendakt gedacht werden, welcher positive Mitbedingung d. h. Mitursache der Rechtfertigung ist. Ein Glaube, der nicht zugleich Werk ist, ist undenkbar; indem er gottgewollte Bedingung der individuellen Rechtfertigung ist, wird er nicht bloß im Hinblick auf seinen Inhalt, Christus, sondern auch als Ergreifen dieses Inhaltes, als Akt, als Werk gefordert und ihm eine Bedeutung für das Heilswerk zuerkannt. Diese Bedeutung heißt in der Sprache der katholischen Theologie: Verdienst.

Verdienst kann allerdings äußerlich, mechanisch, juristisch genommen werden; allein dies liegt nicht in dem katholischen Gedanken.[1] Bei dem Verdienst, welches dem Glaubensakt für die Rechtfertigung und den guten Werken überhaupt für die Seligkeit zuerkannt wird, denkt die katholische Lehre nicht an eine Handlung, welche einen Anspruch auf göttliche Gegenleistung in rechtlich erzwingbarer Weise begründet, sondern an den Anteil, welchen die betreffende Handlung für die Herbeiführung des gottverheißenen Zielgutes hat. Jede selbstmächtige Benützung einer gottgegebenen Befähigung führt näher zum ersten oder letzten Ziele; darin liegt das Verdienst; es bedeutet den inneren Zusammenhang zwischen Gnadenbenützung und Gnadenziel. Die protestantische Leugnung der Verdienstlichkeit führt zum Okkasionalismus d. h. Mechanismus in der religiösen Ordnung, insbesondere der Gnade. Gott wirkt eigentlich allein; der Apparat

[1] Manche Ausdrücke können äußerlich gefaßt werden — ebenso die Gleichnisse des Herrn über den Lohn des Reiches Gottes.

der zweiten Ursachen ist nur Bühnenspiel und Schein; Gott kann keine Kräfte schaffen, keine Gnadenkräfte geben, welche wirklich etwas aus sich heraus bewirken, d. h. in effektiver oder meritorischer Weise ein Gut herbeiführen. Verdienst ist nichts anderes als eine Wirkung, welche nicht sachlich von der Ursache hervorgebracht wird, sondern nur vorbereitungsweise (dispositive) durch Erfüllung der gottgewollten Bedingungen für eine weitere belohnende oder beseligende Wirksamkeit Gottes. Beruht diese nachfolgende Gnadenspendung auf einer bestimmten, gesetzmäßigen Verheißung Gottes, und bewegt sich Werk und Verdienst in derselben Ordnung, so ist das meritum de condigno. Ist kein bestimmter Zusammenhang von Gott hergestellt und demnach eine gewisse Ungleichartigkeit vorhanden, so ist das meritum de congruo.

Es war demnach eine Verkehrung des Gottesbegriffs, welche zur Leugnung der Verdienstlichkeit des Glaubens und der Werke führte.

Doch obliegt uns nicht die Lösung des Bedenkens, ob nicht die Ehre der göttlichen Gnade und des Verdienstes Christi verdunkelt werde? — In keiner Weise: sufficit ad meritum scire, quod non sufficiant merita, zitiert Luthardt selbst l. c. p. 273 als Wort des hl. Bernhard. Es gibt kein Verdienst hinsichtlich des Heiles, dem nicht die Gnade Gottes und das Verdienst Christi zugrunde läge oder ursächlich vorausginge. Es gibt also kein Verdienst, welches diesen prinzipalen Faktoren koordiniert wäre; es ist ihnen deshalb jedoch nicht so subordiniert, daß es nicht aus wahrer und sittlicher Freiheit stammte.

3. Der Protestantismus erklärt die guten Werke zwar als notwendige Früchte der Wiedergeburt; aber nur um der gerechtfertigten Person willen, nicht um ihrer selbst willen seien sie Gott wohlgefällig; daher könnten sie auch kein Verdienst begründen. Zudem blieben sie immer unvollkommen und seien als Erfüllung göttlicher Gebote einfache Schuldigkeit.

Daß die Pflicht das Verdienst nicht aufhebt, wird sich wohl leicht aus der gegebenen Darstellung seines Wesens ergeben: Die Pflicht stammt aus dem Zusammenhang einer Handlungsweise mit dem Zielgut; wird sie erfüllt, so ist die Verwirklichung des Zielgutes dispositive weitergeführt; darin liegt das Verdienst.

Der Katholizismus denkt dabei nicht an sog. Nebenverdienste, sondern an die Beziehung zu dem einzigen und höchsten Gute, zu Gott und seiner Anschauung.

Der lutherische Protestantismus hebt die absolute Verpflichtung hervor, welche das sittliche Können unbegrenzt für Gott absorbiert, um die Verdienstlichkeit zu widerlegen; ein anderes Interesse drängt ihn zu dem gleichzeitigen Widerspruch gegen die Auffassung des Neuen Bundes als lex nova, des neuen Gehorsams der Gerechtfertigten als Gesetzesgehorsam; die Gesetzlichkeit bedroht ihm sein drittes Ideal, die evangelische Freiheit.

Auch diese Furcht und die Widersprüche, zwischen welchen sie den Protestantismus hin und her treibt, ist nur verständlich aus der geschilderten Fassung des Gottesbegriffs. Der Protestantismus leugnet den gesetzlichen Charakter des neuen Gnadenlebens, weil ihm das Gesetz Gottes nur eine äußere, fremdherrliche Norm ist und bleibt, auch wenn es mit dem prinzipiellen Gehorsam der Liebe innerlich angeeignet ist: es bleibt doch Heteronomie. Sobald daher nach protestantischer Anschauung das Prinzip des Sittengesetzes zum inneren Eigentum und Ziel des Gerechtfertigten geworden ist, glaubt der Protestantismus den Charakter des Gesetzes abgetan, der Stand der sittlichen bezw. evangelischen Freiheit ist gewonnen, der Wiedergeborene steht nicht mehr unter, sondern im Gesetze. Freiheit ist Autonomie. Luther verpönt sogar Redensarten, so im Gesetz gebräuchlich, wie: »Ein Gläubiger soll gute Werke tun.« cf. Luthardt l. c. p. 284.

Hieraus ergibt sich: der Protestantismus kann sich den Menschen nicht sittlich frei und zugleich dem göttlichen Sittengesetz unterstellt denken, ohne daß die Freiheit durch das Bewußtsein getrübt würde, einer Lebensnorm folgen zu müssen, deren Ursprung nicht im eigenen Wesen liegt. Er kennt nur knechtlichen Gesetzesgehorsam und kindliche Gesetzesfreiheit, peinlichen Gegensatz und anderseits volle Identität mit der göttlichen Norm, nicht aber strenge Subordination unter die Majestät eines uns übergeordneten Gesetzes, welches uns metaphysisch und objektiv gegenübersteht, nicht bloß Übereinstimmung, sondern Gehorsam fordernd, aber ethisch angeeignet wird, und zwar prinzipiell, wegen seines Ursprungs aus Gott und dessen weiser Güte, welche für die höchste Angemessenheit des Gesetzes mit unserer Natur

bürgt. Das Gesetz kommt von oben, bewahrt seinen übergeordneten Charakter und wird innerlichst zum Prinzip der Gesinnung und der Tat.

Es ist eine der vielen protestantischen Paradoxien, den gesetzlichen Charakter des Neuen Bundes zu scheuen und doch unbefangen von neuem Gehorsam, von Pflicht und ewiger Strafe zu reden. Wo sittliche Notwendigkeit ist, die ihren Grund nicht in uns hat, da waltet das Gesetz mit Majestät und bewahrt sie als übergeordnete Norm auch dann, wenn die Erfüllung nicht aus äußeren und fremden Motiven, sondern aus dem Grundgedanken der sittlichen Notwendigkeit erfolgt. Die Liebe ist die Erfüllung, in keiner Weise die Negation des Gesetzes.

4. Während der Protestantismus das Gesetz so sehr scheut, betont er die allesumfassende Pflichtmäßigkeit der höchsten Leistung dermaßen, daß für evangelische Räte und opera supererogatoria nicht mehr Raum bleibt. Die evangelische Freiheit absorbiert das Gesetz und wird dafür von der Pflicht so absorbiert, daß gerade das freie Hinausstreben über das Maß des Gebotenen, welches ihr so verwandt zu sein scheint, ausgeschlossen wird, desgleichen alle freiwilligen Bußübungen und Andachtswerke für sich und andere, endlich die kirchlichen Gebote, welche die Übung des nicht an sich Pflichtmäßigen seitens aller Christen in einem gewissen Maß herbeiführen wollen. »Zugleich aber wird die Erfüllung der göttlichen Gebote von der Beobachtung kirchlicher Satzungen streng unterschieden, da jene auch ohne die kirchliche Autorität den Christen verpflichten, diesen gegenüber aber die evangelische Freiheit jedes einzelnen gewahrt bleiben muß.« Lipsius, Dogm. p. 672. Wie soll noch evangelische Freiheit übrigbleiben, wenn der Mensch in ungemessener Tragweite zur höchsten Vollkommenheit verpflichtet ist? Oder folgt nicht daraus, daß der Mensch schlechthin von der Verpflichtung Gott gegenüber verschlungen ist, daß er stets das wählen müsse, was am besten ist, wobei es gleichgültig ist, ob auf einem »vom gewöhnlichen Christenstand abbeugenden, aparten Wege« oder auf dem gewöhnlichen? Oder will Luthardt vielleicht die *ἐθελοθρησκεία*, das vom Heiland so oft empfohlene freiwillige Heraustreten aus den natürlichen Pflichtverhältnissen der Familie, des Berufes und des Besitzes verbieten? cf. l. c. p. 284. 286.

Es muß jedenfalls ein schwerwiegendes theologisches Motiv gewesen sein, welches die Reformation der so weltflüchtigen Sittenlehre Christi gegenüber unempfindlich machte, so daß sie die Räte und supererogatorischen Verdienste verwarf. Wird ja von der modernen Religionsphilosophie gerade das an der Moral Christi getadelt,. daß sie nicht in der Kultur- und Berufsarbeit in der Welt, sondern nur in dem Zerreißen der familiären und sozialen Bande das Ideal der Vollkommenheit finde. (John Stuart Mill, F. A. Lange.)

In der Tat ist das Motiv dieser evangelischen Polemik gegen die evangelischen Räte in dem Zentrum aller religiösen Systeme, in der eigentümlichen Fassung des Gottesbegriffs begründet. Gott, welcher in dem Sinne absolut ist, daß die Kreatur keine selbständige Bedeutung neben ihm gewinnen kann, ohne seine Majestätsrechte zu beeinträchtigen, ist auch exklusiv als die Quelle der sittlichen Güte und Verpflichtung gedacht. Die objektiven Lebens- und Weltverhältnisse werden nicht als innerlich gut, sondern nur als positive Anordnungen Gottes gedacht. Sie sind gut, nicht auch weil sie selbst einen objektiven Wert für die Verwirklichung der sittlichen Ordnung haben, sondern nur weil sie »göttlich geordnete Pflichtverhältnisse« sind, so daß, wer sie verachtet, Gott verachtet. Fassen wir jedoch abweichend von Duns Scotus die sittlichen Lebens- und Pflichtverhältnisse nicht unmittelbar als Anordnungen des gesetzgebenden Willens Gottes, welcher mit alleiniger Rücksicht auf die Person des Gerechtfertigten Gelegenheiten zur Übung der von ihm geforderten Tugenden schaffen wollte, sondern einfach als Folgen der natürlichen Konstitution der Dinge, so gewinnen sie damit allerdings eine innere und selbständige Güte, welche jedoch nicht so unmittelbar auf Gott zurückgeführt, demnach auch leichter als eine relative und beschränkte Güte begriffen wird. Die Lebens- und Pflichtverhältnisse, welche die Arena des sittlichen Strebens bilden, sind ja schließlich ein gebrochener Abglanz des göttlichen Wesens und insofern gut. Allein es ist schon von großem Belang, daß sie nicht als unmittelbare Anordnungen des göttlichen Willens erscheinen, auch nicht in dem Sinne, daß sie mit innerer Notwendigkeit aus dem der sittlichen Menschheit gesteckten Ziele folgen, als ob sie die einzig berechtigten Formen des sittlichen

Menschenlebens wären, über welche hinauszugehen eine Sünde gegen die göttliche Ordnung wäre.

Die sittliche Würde und der Pflichtenkreis der Familie ergibt sich aus der Natur des Menschen; allein er erschöpft sie nicht, da der Mensch auch naturfreie, geschlechtsfreie Persönlichkeit ist und als solche das Prinzip und Zentrum einer Sphäre höherer, dem rein geistigen Leben sich annähernder Tugenden ist bezw. werden kann. Indem er diese zu erfüllen sucht, leugnet er die sittliche Güte der natürlichen Pflichtverhältnisse nicht, so wenig als die Geltendmachung der Persönlichkeit eine Negation der geschlechtlichen Natur ist. Sobald demnach die objektiven Verhältnisse selbst als innerer nächster Grund der sittlichen Güte der entsprechenden Pflichten, z. B. der Mäßigkeit, erkannt werden, ist auch die Möglichkeit für eine höhere Form der Sittlichkeit gegeben. Wenn Gott nicht direkt der Urheber der sittlichen Verhältnisse ist, sondern mittelst der von ihm geschaffenen Natur der Dinge, ist auch die Sittlichkeit nicht einförmig und gleichartig, sondern entsprechend dem inneren Wert der objektiven Verhältnisse abgestuft. Da nun die menschliche Persönlichkeit in dem geschlechtlichen Naturwesen nicht aufgeht, so ist auch die vollkommene Verzichtleistung auf all die sinnlichen und sozialen Güter, welche die eheliche Lebensweise in sich birgt, sittlich möglich und sittlich berechtigt. Analoges gilt vom Besitz.

Wenn ein Christ um der ungehemmten Hingabe an Gott und Nachfolge Christi willen dem Worte Christi Lc. 14, 33 gemäß sein Vermögen hingibt und auf das Familienleben verzichtet, so hat er demnach mehr getan, als die sittliche Norm von Menschen fordert, die natürlichen Funktionen geisteswürdig zu ordnen. Allein hat er auch vor Gott ein pflichtfreies Verdienst? Nimmt nicht der absolute Schöpfer und Gnadenspender jede höhere Regung des Geistes als die Frucht seines Eigentums, als ihm verpflichtet und schuldig von vornherein in Anspruch? —

Zweifellos gehört alles Gott, insofern er erstes Prinzip jeder guten Regung und deren letztes Zielgut oder höchster Beweggrund ist; allein ist ihm die Kreatur die höchste Anstrengung so schuldig, daß ein Zurückbleiben Pflichtverletzung wäre? Müssen wir immer das Beste wollen, dürfen wir uns nie mit dem Guten begnügen? Müssen wir unser Vermögen verteilen, was ja un-

beschadet der Rechte Dritter durchführbar wäre, dürfen wir uns nicht mit den Tugenden begnügen, welche die Verwaltung von Besitz und Erwerb regeln und verklären?

Zweifellos könnte Gott im allgemeinen wie im einzelnen die höchste sittliche Erhebung als pflichtschuldige Leistung fordern; allein nur dann müßte er die ganze sittliche Fähigkeit seines Geschöpfes absorbieren und auch sachlich die sittliche Hingabe mit unbegrenzter Intensität in Anspruch nehmen, wenn er selbst unendliche Naturmacht wäre, die muß, was sie kann.

Allein da er dem theistischen Gottesbegriff zufolge freie, selbstmächtige Persönlichkeit ist, so kann er das Gebiet der Pflicht auf das Naturnotwendige beschränken und die höheren Ideale als pflichtfreie Sittlichkeit der durch keine Furcht vor Sünde und Strafe beeinflußten evangelischen Freiheit überlassen. Natürlich ist er auch hier der Herr der Ernte, weil Spender der Gnade: Gesetz und Freiheit, Pflicht und Rat sind Wege zu ihm. — Der Protest gegen die Unterscheidung von Pflicht und Rat hat demnach einen naturalistischen Gottesbegriff zur Voraussetzung, analog der naturalistischen Auffassung der menschlichen Sittlichkeit und Verkennung des Rechtes der freien Persönlichkeit.

5. Aus dieser Erörterung ergibt sich auch, warum der Katholizismus auch dem äußeren Werk, der vollbrachten Tat im Unterschied, aber nicht losgelöst von der guten Gesinnung einen sittlichen Wert zuerkennt, der Protestantismus dagegen nicht. Jener sieht eben in der äußeren Welt nicht bloß Gelegenheiten zur Erweckung und Bekundung von innerer sittlicher Gesinnung, sondern eine objektive Verherrlichung Gottes und Verwirklichung seiner Güte. Daher die katholische Wertschätzung äußerer Leistungen der Buße und Liebe, sogar analog Marias Liebeserweis Mc. 14, 3—9 und trotz der beharrlichen protestantischen Unterstellung bloß äußerlicher und kindischer Übung. Anderseits offenbart die protestantische Geringschätzung der äußeren Werke die Furcht, es möchte die Alleinursächlichkeit Gottes hinsichtlich des Guten verdunkelt werden, wenn auch die Kreatur in selbständiger Weise sekundäre Quelle des Guten ist.

Mit der relativen Geringschätzung des äußeren Werkes mag es zusammenhängen, daß der lutherische Protestantismus geneigter ist, die materielle Welt in der Endvollendung vernichtet zu denken,

wie ein Baugerüst abgebrochen wird, nachdem der Bau vollendet ist. Übrigens soll durch den Ausdruck »Werk« nicht bloß der selbständige Wert der äußeren Tat auf dem Grunde der inneren Gesinnung gewahrt, sondern die Forderung der Tatkraft und Energie an das Menschenherz gerichtet werden, welches sich oft mit kraftlosen Gefühlen begnügt.

6. Von hier aus tritt auch die protestantische Abweisung des jenseitigen Läuterungszustandes in ein neues Licht. Nicht mehr durch aktiv-verdienstlichen, sondern durch passiv-büßenden Gehorsam sollen die Unvollkommenen der Gerechtigkeit und der Heiligkeit Gottes volle Genüge leisten; nicht als ob Christi Verdienst unzureichend wäre, um eine vollkommene Bekehrung schon auf Erden zu bewirken und volle Genugtuung für ewige und zeitliche Sündenstrafe zu leisten, wie die protestantische Dogmatik — von der Polemik Hases und Tschackerts ganz zu schweigen — es darzustellen beliebt, sondern weil die aktive und passive Mitarbeit des Erlösten mit dem Erlöser um des sittlichen Charakters der Erlösung willen unentbehrlich ist. Darum genügt die prinzipielle Gottergebenheit des Willens nicht, sie muß bis in die geringste Gedankenrichtung konsequent durchgeführt sein; daher genügt die innere Heiligung nicht, auch der äußeren Gerechtigkeit muß durch reelle Leistung diesseits oder jenseits Genüge geschehen: denn auch die äußere Ordnung ist Offenbarung, nicht bloß Gelegenheit der Idee des Sittlich-Guten. Wenn aber dem so ist, so ist auch die fürbittweise Genugtuung für die armen Seelen berechtigt.

Die Fassung des Gottesbegriffs modifiziert demnach die ganze Heilslehre bis ins Jenseits hinaus: aus ihr wird verständlich, warum der Protestantismus die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade und die hierauf basierte unbedingte Heilsgewißheit durch die menschliche Freiheit, die Ehre und Suffizienz des Verdienstes Christi durch das Verdienst der menschlichen Mitwirkung, die evangelische Freiheit durch das Gesetz bedroht glaubt.

§ 5. Der Gottesbegriff und die Lehre vom Heilswerk in seiner äußeren Vermittlung.

Es ist der furchtbare Vorwurf der Materialisierung des Göttlichen oder des Paganismus, welcher von der Reformation gegen

die katholische Anschauung über die äußeren Mittel des Heiles erhoben wird. Der Protest gegen diese Verirrung des Katholizismus sei das innere Recht des reformierten Protestantismus, während das Luthertum teils katholisiere oder zwischen katholischen und protestantischen Prinzipien hin und her schwanke. Was als äußere Vermittlung des Heiles in Betracht kommt, sind die Sakramente, das Priestertum mit dem Mittleramt, welches auch die Heiligen irgendwie ausüben, und die Kirche: also sachliche, persönliche und soziale Mittel des Heils.

Wenden wir uns zuerst zur Lehre von der Kirche, deren juristische Geltendmachung so eifrig als Materialprinzip dem Katholizismus unterschoben wird. Die erste Frage geht natürlich dahin, wie sich die protestantischen Theologen die katholische Auffassung von der Kirche zurechtlegen, um sie erfolgreich verdammen zu können.

»Der römischen Lehre ist die hierarchisch verfaßte, im Papsttum gipfelnde kirchliche Institution, d. h. die Kirche im juridisch-politischen Sinne, unmittelbar selbst Glaubensgegenstand; die äußere Anstalt in ihrer priesterlichen und sakramentalen Gestaltung ist schlechthin übernatürlich und göttlich, ihre Lehre unfehlbar, ihre Heilsvermittlung ein göttlicher Gnadenzauber.« Lipsius l. c. § 877. Die Idee des göttlichen Reiches gehe in der geschichtlichen Organisation der etablierten Kirche völlig auf; »diese selbst wird daher in ihrer sichtbaren, irdisch-menschlichen Erscheinung nach Verfassung, Lehre und Kultus als unmittelbar und ausschließlich göttliche, daher unfehlbar vollkommene und alleinseligmachende Stiftung vorgestellt, welche kraft der dem Papsttum und dem unter dem päpstlichen Universal-Episkopat hierarchisch gegliederten Priestertum übertragenen göttlichen Gnadenfülle den einzelnen das Heil an Gottes Statt zumittelt.« l. c. § 866. Nach Tschackert: »Das römisch-katholische Denken hat seinen Ausgangspunkt in der Lehre von der Kirche, welche das Heil erzeugt.« Polemik p. 14. »Die Kirche ist vorwiegend Heilsanstalt. Daß sie auch Personengemeinde ist, kommt erst in zweiter Linie in Betracht; die Anstalt braucht nämlich Menschen, denen sie die Sakramente spenden kann. Allein der Bestand der Kirche hängt von ihnen nicht ab. — Anders der gesamte kirchliche Protestantismus. Für ihn ist das Wesen der Kirche Personengemeinschaft, und nur,

weil dieselbe nicht existieren kann ohne Mittel der Stärkung, Reinigung und Ausbreitung, sind ihr, der Gemeinde der Christusgläubigen, Gnadenmittel anvertraut: das Wort Gottes und die beiden Handlungen der Taufe und des Abendmahls.« l. c. p. 65. Der zornglühende Polemiker bemerkt nicht, daß die katholische Lehre den Begriff der Heilsanstalt nur deshalb an erster Stelle betont, weil sie die Kirche als eine objektiv-göttliche Stiftung zur Vermittlung des Heiles durch festbestimmte Ämter erkennt; die also gestiftete Heilsanstalt Gottes tritt in die Menschheit und die Geschichte ein, um, wie es im Begriff einer Heilsanstalt liegt, dies ihr Wesen in der geheiligten Personengemeinschaft zu erfüllen. Liegt denn nicht im Begriff der Heilsanstalt die Zweckbestimmung für diejenigen, denen das Heil bestimmt ist?

»Die Sittlichkeit des Katholizismus besteht im Gehorsam gegen die Kirche; und die Sittlichkeitslehre wird drüben eine Summe von Disziplinarvorschriften«, »weil das Reich Gottes in dem priesterlichen Kirchentum volle Wirklichkeit habe«. »Ist die Kirche das Reich Gottes, so ist alles menschliche Leben außerhalb ihres Verbandes ungöttlich, unheilig, sündig.« »Da aber der Priesterstand wieder im Papsttum seinen tragenden Grund hat, so ergibt sich als einzige sittliche Gesinnung des römischen Katechismus der Gehorsam gegen den Papst. Diese 200 Millionen Menschen haben alle nur ein einziges Gewissen; es schlägt in Rom, im Vatikan, in der Brust des jeweiligen Papstes.« »Die Sittlichkeit des römischen Katholizismus besteht in der Willenlosigkeit; Willenlosigkeit aber ist die Vernichtung der Persönlichkeit. So wird der römische Katholizismus im tiefsten Sinne unsittlich.« — »Wie tief geht dieser Unterschied zwischen päpstlicher und evangelischer Sittlichkeit! Drüben erstrebt man mittelst des Kadavergehorsams ein Reich Gottes, dessen Einheit der Ruhe des Kirchhofs gleicht: nach einer Richtung sind alle Grabhügel gebettet — durch die Hand des Totengräbers. Das evangelisch aufgefaßte Reich Gottes dagegen ist ein wunderbarer Blumengarten; es blühen die Blumen darin in bunter Mannigfaltigkeit, jede gemäß ihrer Eigenart, wie der himmlische Gärtner sie zieht.« l. c. p. 164—167. O welch eigenartige Blüten evangelischer Weisheits- und Nächstenliebe! Welchem Gärtner sind so wunderliche Blumen zu danken?

»Wir haben hier die wunderbar hohe evangelische Lebensaufgabe von der Verwirklichung des höchsten Gutes vorangestellt, weil eine ihr entsprechende römische Lehre überhaupt nicht vorhanden ist. Der römische Christ darf an der Hervorbringung des Reiches Gottes überhaupt nicht mitarbeiten, er findet es bereits vor; die römische Kirche ist ja das Reich Gottes selbst. Wenn also die römischen Christen auch kein einziges Paternoster beten und keinen Finger zu einem guten Werke rühren würden, das Reich Gottes wäre doch da. Es ist ferner da als ein immer fertiges. In der priesterlichen Sakramentsanstalt findet kein inneres Wachstum statt. . . . So sind wir Evangelische ‚Mitarbeiter Gottes'; da drüben aber schöpfen die Getreuen des Papstes wie Danaiden in ein bodenloses Faß. Wo bleiben da noch die römischen Verdienste?« p. 176.

Das ist das Bild, wie es von protestantischer Hand als Porträt des katholischen Kirchenbegriffs gezeichnet wird: eine Heilsanstalt, welche das fertige Reich Gottes ist und keinen Heilszweck in der Menschheit zu erfüllen hat, welche das Licht göttlicher Gnade und Wahrheit in ihrem hierarchischen System so vollständig absorbiert, daß außer ihrem sichtbaren Bereich schlechthin kein Heil ist, nur Satansherrschaft und ewiger Tod. Eine Heilsanstalt, welche anderseits das religiös-sittliche Leben ihrer Glieder so ganz absorbiert, daß nur Kadavergehorsam als Inbegriff der Heiligkeit übrigbleibt, den sie mit der absoluten Bürgschaft des ewigen Heiles belohnt, das von keiner anderen Bedingung abhängig ist als der legalen Kirchlichkeit. Kein Wunder, wenn die Katholiken sich wehren, dieses Bild als treues Porträt ihres Kirchenbegriffs anzuerkennen; doch die Sträubenden zwingt Delitzsch in gelehrtester Weise, ihr eigenes Anathema zu unterschreiben: vgl. Lehrsystem der römischen Kirche p. 66—83. Auch Kahnis, Christentum und Luthertum p. 295—297. Und doch vergißt sich sogar Lipsius zu einem Satz, der fast dasselbe sagt: »Hiermit soll nicht behauptet sein, daß außerhalb der christlichen Gemeinschaft die Idee des göttlichen Reiches in keiner Weise sich wirksam erweise, daß es also außerhalb derselben auch kein Heil und kein Heilsbewußtsein zu geben vermöge; wohl aber ist einerseits die individuelle Heilsgewißheit nur durch die Zugehörigkeit zur christlichen Heilsgemeinschaft wirklich

verbürgt und vor Täuschung gesichert, anderseits gewinnt sie nur in letzterer ihren eigentümlichen Gehalt als Zugehörigkeit zu dem universellen Reiche der göttlichen Liebe«. l. c. § 919.

Das protestantische Bewußtsein hat sich dermaßen in das Vorurteil eingelebt, die hierarchische Kirche nehme die Ehre in Anspruch, das fertige Reich Gottes zu sein, daß Hase in seiner Polemik auf die diesbezügliche Richtigstellung durch den Katholik (1864. April. Mai) ausruft: »Allein dann schwindet auch der prinzipielle Unterschied zwischen protestantischer und katholischer Kirche. Denn ‚findet die wahre Kirche nur allmählich ihre Verwirklichung', ist Eph. 5, 27 nur vom Ideal der Kirche zu verstehen und die ‚wirklich bestehende Kirche nur die Grundlegung jener zukünftigen Herrlichkeit der Kirche': so ist nicht einzusehen, nach welcher Folgerichtigkeit diese Kirche unfehlbar und alleinseligmachend sein will.« l. c. 4. Aufl. 1878. p. 8.

Das Ideal ist verwirklicht, wenn die der Heilsanstalt anvertraute unfehlbare Wahrheit und Gnade in vollkommener Weise das Erkenntnis- und Willensleben aller — lebendigen — Glieder der Kirche erfüllt.

Nicht die unfehlbare Wahrheit und Gnade soll durch die kirchliche Entwicklung hergestellt werden, sondern ihre konsequente Aneignung in den Seelen. Die Frage geht demnach dahin: Ist es möglich, daß Gott der Kirche die Wahrheit und Gnade so anvertraue, daß sie selbst ein sicheres Bewußtsein derselben als eines objektiven göttlichen Depositum besitzt und jede der Offenbarung widerstrebende Lehre als unwahr verwerfen, sowie die Bedingungen der Gnadenvermittlung sicher — nicht statuieren, sondern als göttlich festgesetzt — angeben kann?

Hase schreibt hierzu: »Zur Verwirklichung jener Unfehlbarkeit gehört ein bestimmtes, anerkanntes Organ, welches allezeit, wenn die Kirche durch Glaubenszweifel oder Streitigkeiten bewegt wird, untrüglich ausspricht, was die christliche Wahrheit sei. Dieses Organ kann nur die höchste Macht selbst in der Kirche sein, denn es ist die Souveränität hinsichtlich des Glaubens; auch kann es nur eins sein, denn zwei verschiedene Organe derselben Berechtigung wären in Gefahr, einander widersprechend sich gegenseitig aufzuheben, was nur dann nicht stattfände, wenn sie sicher wären, stets dasselbe zu sprechen, also nur ein zweifacher

Mund desselben Organs zu sein. — Die Macht widersprechender Tatsachen und Interessen hat erst spät eine kirchliche Satzung, niemals ein einmütiges Bewußtsein über diesen Grundbegriff des Katholizismus, die Unfehlbarkeit der Kirche und ihr Organ, aufkommen lassen.« l. c. p. 15—16.

Uns ist der Grundbegriff des Katholizismus ein höherer, nämlich der ernstliche Glaube, welcher die Voraussetzung der Diskussion ist, ob Christus eine Kirche mit unfehlbarem Wahrheitsbesitz geschaffen habe, daß Gott allein ein solches Wunder geistiger Art wirken könne, durch seinen menschgewordenen Sohn im lebendigen und lebendigmachenden Hl. Geiste. Da das katholische Denken von diesem Grundgedanken einer objektiven Gottesoffenbarung ausgeht, so liegt ihm der Schwerpunkt dieser Untersuchung in dem Nachweise der biblischen Gottesverheißungen und Schöpferworte einer Kirche, welche Grundfeste der Wahrheit ist. Daß ihm diese Schöpfung möglich sei, steht dem katholischen Denken von vornherein fest, ehe über die möglichen Organe der Unfehlbarkeit Umschau gehalten ist; denn Gott ist nach katholischem Begriff so geistesmächtig, daß er ebenso leicht wie durch den einen Mund des Papstes, auch wenn er allen menschlichen Einflüssen entzogen gedacht würde, durch die oft stürmischen Beratungen eines allgemeinen Konzils die Wahrheit zur Verkündigung bringt, und zwar ohne die psychologischen Motive, welche das individuelle Denken beherrschen, und ohne die theoretischen Gesichtspunkte, welche die Parteien und Schulrichtungen bestimmen, in ihrer natürlichen Wirksamkeit stören oder aufheben zu müssen. Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter. Sap. 8, 1. Wenn wir nur der Verheißung für die Kirche sicher sind: Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum (*εἰς τὸν αἰῶνα,* während Hase das Charisma des Geistesbeistandes auf die Apostel beschränken möchte p. 37), Spiritum veritatis Jo. 14, 16: ob der göttliche Geist in gottes- und menschenwürdiger Weise der Wahrheit die wirkliche Verkündigung sichern könne, daran läßt unser Gottesbegriff kein Bedenken zu: denn seiner übergreifenden Macht entzieht sich keine Regung menschlichen Denkens und Strebens, alles Dichten und Sinnen weiß

er so zu disponieren, daß er übernatürliche Erfolge erzielt, ohne andere als natürliche Mittel anzuwenden.

Dagegen scheint die protestantische Theologie von der Meinung auszugehen, daß Gott mit einem Konzil schwerere Mühe habe, wenn nicht gar auf ein unüberwindliches Hindernis stoße, seine Wahrheit unverfälscht im Strudel menschlicher und kirchlicher Zwiste zu erhalten und ans Tageslicht zu stellen, daß er nur in mechanischer Weise das unfehlbare Organ funktionieren lassen könne, also leichter eine Persönlichkeit, welche durch zentrale Gewalt ohnedies die sicherste Aussicht auf willfährige Glaubensunterwerfung habe, als ein vielköpfiges Konzilium. Insbesondere spricht aus Hases und anderer Beanstandung die Anschauung, daß es sich schließlich nur darum handle, wie am besten der Schein einer unfehlbaren Lehrautorität erzeugt werden könne. Sachlich ist es ja nicht ein überweltlicher und überkirchlicher Gottesgeist, sondern der subjektive Genius des Christentums, welcher die Entwicklung des Glaubens in dieser oder jener konfessionellen Fassung, in dieser oder jener formellen Einführung mit der Konsequenz der Geschichte bewirkt.

Auch hier liegt also eine Verschiedenheit des Gottesbegriffes der verschiedenartigen Betrachtung der Kirche und ihrer geistigen Ausstattung zugrunde. Daß der höchsten und übergreifenden Wirksamkeit des Hl. Geistes auch durch die allwöchentlich von Rom nach Trient geschickten Instruktionen nicht vorgegriffen oder eine Schranke gesetzt würde, war der päpstlichen Kurie keinen Moment zweifelhaft; wohl aber bekundet es ein geringes Maß von Pietät — um von der Nächstenliebe zu schweigen —, wenn man den katholischen Glauben an die Assistenz des Heil. Geistes fast in allen protestantischen Besprechungen nach Art jenes frivolen Witzes des französischen Gesandten in Trient verzerrt dargestellt und behaglich wiederholt findet, wodurch der Ehrfurcht vor der Gottheit mindestens ebensoviel geschadet wird als dem Ansehen des Katholizismus, der sich mit Grauen von den ihm beharrlich zugemuteten Blasphemien abwendet.

Als zweite Eigenschaft, welche ohne absolute Identifikation der Kirche mit dem in Gott vollendeten Reiche der Gnade nicht in Anspruch genommen werden könne, wird das »Alleinseligmachend« bezeichnet, der Satz: extra ecclesiam nulla salus. Man

erkennt an, wie dieser Anspruch in der Hl. Schrift, von den ältesten Kirchenlehrern erhoben werde, wie theoretisch und praktisch eine milde und freie Auslegung von katholischen Autoritäten gegeben worden sei, insbesondere durch das Auseinanderhalten der Exkommunikation aus der Kirchengemeinschaft und der Übergabe an Satan und Hölle; sodann durch die Unterscheidung von materieller und formeller Häresie.

Allein die protestantische Polemik, welche die Konsequenz nur in exklusiver Einseitigkeit findet, erklärt beide Unterscheidungen, sowie alles als unkatholisch, was der Behauptung irgendwie hinderlich ist: »Nach katholischer Lehre können nur gesetzliche Glieder der Kirche selig werden, alle anderen fallen in irgendeiner Form der Verdammnis anheim.« »In dieser Unterscheidung liegt eine gewisse Billigkeit; auch entspricht sie einem in katholischer Theologie stark betonten Grundsatze, daß nur der böse Wille zur Hölle führe. . . . Dennoch ist es ein unkatholisches oder doppelzüngiges Zugeständnis. Ernsthaft und aufrichtig genommen würde es den Begriff der Ketzerei fast aufheben, jedenfalls seine Anwendung auf die protestantische Kirche.« Hase l. c. p. 53. Ja Delitzsch erklärt geradezu: »Es ist nicht schwer einzusehen, daß diese Unterscheidung auf dem Standpunkt des Romanismus eine pure Ketzerei ist.« l. c. 79. cf. 67—91. Die Anwendung der Grundsätze auf praktische Fälle kann rigoros oder mild, pessimistisch oder optimistisch sein; Fehler in der Anwendung beeinträchtigen das Recht der Prinzipien nicht. Über eine Seele zu urteilen, steht in unfehlbarer Weise nur dem göttlichen, weil allwissenden Richter zu, dessen höchstes und endgültiges Richteramt durch die von ihm selbst eingesetzte Richtergewalt der Kirche nicht im mindesten beschränkt wird.

Wer den Satz: Extra ecclesiam nulla salus beurteilt, muß notwendig die anderen Sätze hinzunehmen, wonach jeder Getaufte und zwar baptismo fluminis, flaminis sive sanguinis zur Kirche gehört und diese Zugehörigkeit nur durch formelle Häresie verliert, d. h. durch eine Tat, welche vor Gott den Charakter einer Todsünde hat. Mag es für Menschen schwer sein, diese Kriterien anzuwenden, die katholische Kirche überließ deren Anwendung allezeit demjenigen, der allein das Urteil ewigen Todes sprechen kann.

Es ist von größter Wichtigkeit, um dem göttlichen Heilswerke selbst wie der katholischen Kirche gerecht zu werden, daß man die Gnade und die Institute der Gnade, das freie und organisierte Wirken der Gnade, die Heilsfürsorge Gottes für jede Menschenseele und für die Menschheit nicht identifiziere — und dementsprechend den Begriff der Kirche als des Wirkungskreises der Gnade doppelt fasse. Für die Kirche im weiteren und ethisch-mystischen Sinn ist maßgebend: Ubi Spiritus Dei, ibi ecclesia et omnis gratia; für die Kirche im historisch-juristischen Sinn gilt der andere Teil des Irenäischen Wortes: Ubi ecclesia, ibi Spiritus. Adv. haer. 3, 40. Das natürliche Recht geht nicht in den positiven Rechtsordnungen auf, die sittliche Idee nicht in den formulierten Sittengesetzen, die Gnade nicht in den äußeren Gnadeneinrichtungen. Es ist nicht eine notgedrungene, unter dem Druck des Zeitgeistes erfolgte Abschwächung des alten Satzes: Extra ecclesiam nulla salus. Habere iam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem (Cyprian de unit. eccl.), wenn neben ihm seit den Tagen Cyprians die Lehre von der Möglichkeit des Heiles für Andersgläubige mehr oder minder vermittelt ausgesprochen wurde. Es ist der große Gedanke der Objektivität der Einrichtungen Gottes, welcher das katholische Spezifikum ist und mit Konsequenz durchgeführt wird. Daher die Behauptung der Alleinberechtigung der einen Kirche, in welcher die objektive Stiftung Christi besteht; daher aber auch die Anerkennung der Sakramente, nicht bloß der Taufe, auch außerhalb der katholischen Kirche im juristischen Sinn, wo immer die objektive Weihebefähigung vorhanden ist. Nicht nur die göttliche Gnade, auch die sakramentale Heilsordnung umgibt den engeren und innersten Kreis der alleinberechtigten Kirche, wie die Atmosphäre den Erdball. In seinen objektiven Institutionen wirkt Christus, und gilt in weiterem Sinne das Wort: Non est in alio salus. Act. 4, 12. Aber auch hier ist die Beschränkung eingeschlossen, daß die sakramentalen Einrichtungen Christi ausschließlich das Heil vermitteln nach ordentlicher Vorsehung; unter außerordentlichen Umständen, d. h. in jenen Regionen, in welchen das Evangelium nicht hinreichend verkündigt ist, wirken die natürlichen Sakramente: Buße und Reue, Fasten und Almosen, Opfer und Riten, sittliches Streben und Sehnen (Begierdtaufe), Gebet und Geduld als Vehikel

der Gnade, welche aus dem Verdienste Christi allen Seelen auf allen Wegen zuströmt, die ihrer religiösen Natur zufolge dafür geeignet sind und von Gottes Weisheit für angemessen erachtet werden. Das ist die äußerste Atmosphäre, welche den theokratischen Kern umgibt.

Die Kirche absorbiert demnach in keiner Weise die Gnade des ewigen Heiles oder die Freiheit der göttlichen Erbarmung, indem sie sich als die Trägerin objektiver Gottesgewalten erklärt; sie betrachtet sich nicht als Gefängnis der göttlichen Wahrheit und Gnade (cf. Delitzsch l. c. 66); das tut nur die protestantische Verkümmerung des Gottesbegriffs, derzufolge ein selbständiges und wahres Wirken der Kreatur im Dienste Gottes und der Gnade mit den von Gott empfangenen Gewalten und nach den von ihm gegebenen Gesetzen, also ein wahrer Dienst der Kirche im Hause Gottes unmöglich ist, weil ihm relative Selbständigkeit ebenso undenkbar ist als relative Heiligkeit: entweder ist sie nur scheinbare Selbständigkeit und tatsächlich Unselbständigkeit, oder sie beeinträchtigt die Majestätsrechte Gottes. cf. Delitzsch, Lehrsystem der römischen Kirche p. 119: »Man macht hiergegen allerdings geltend: dadurch, daß der Virginität eine höhere Heiligkeit als der Ehe zugeschrieben werde, könne letzterer nichts von ihrer Heiligkeit genommen werden. Allein abgesehen davon, daß, wie schon oben geltend gemacht worden ist, eine relative Heiligkeit nicht mehr ist als Unheiligkeit«, usw. — Wir haben hier keine Rücksicht genommen auf die protestantischen Charakterisierungen des katholischen Wesens als Antichristentum, Götzendienst, Babel u. dgl. in Schriften von symbolischer Bedeutung, noch auf die intolerante Engherzigkeit des lutherischen und calvinischen Protestantismus, nicht etwa, weil derselbe nach Hase (p. 45) sich von diesen Sünden seiner katholisierenden Jugend bekehrt hätte, sondern weil man es uns zur Sünde anrechnen würde, wollten wir nicht die Schmähungen in protestantischem Munde als heiligen Zorneseifer bewundern und verehren, mit denen man überreichlich Äußerungen der Intoleranz von katholischer Seite überboten hat.

2. Mit nicht geringerer Bitterkeit richtet sich der Vorwurf des Paganismus und der Materialisierung des Göttlichen auf die katholische Sakramentenlehre. Müssen wir hier vielleicht bußfertig

die protestantische Begeisterung für Gottes Majestät und Heiligkeit anerkennen, wenn wir die Vorwürfe derselben vernehmen?

Sie lassen sich folgendermaßen zusammenfassen;

a) Nach katholischer Lehre wirken die Sakramente in dem Sinne ex opere operato, daß die sittliche Gesinnung und Mitwirkung des Empfängers nicht weiter in Betracht kommt, wenn er nur keinen Riegel (obex) vorschiebt. Das verstoße gegen den sittlichen Charakter des Heilswerkes.

Um die protestantische Berechtigung zu diesem Vorwurf zu verstehen, empfiehlt sich das Studium der Rechtfertigungslehre in dem Abschnitt, wo gezeigt werden soll, wie das passive Nichtwiderstreben des Willens gegen die dargebotene Gnade das Höchste sei, was der Wille leisten könne, und vollgenügend, um den sittlichen Charakter des Heilswerkes zu wahren.

Man beachtet nicht, daß die Sakramente der katholischen Kirche den Menschen nicht in gleichförmiger Verfassung antreffen, weder hinsichtlich der sittlichen Gesinnung noch der Befähigung. Es kommen ja auch Unmündige in Betracht. Wenn man nun in katholischer Weise von der Kongruenz der Gnade mit der Natur überzeugt, in den protestantischen Hypothesen über den Glauben der zu taufenden Kinder nur theologischen Nonsens finden kann, so bleibt nichts übrig, als das Minimum zum wirksamsten Sakramentenempfang entsprechend dem zu bestimmen, was die Schwächsten zu leisten imstande sind, denen die Gabe des Heils mitgeteilt werden soll. Dieses Minimum gilt jedoch weder für die Taufe der Erwachsenen, noch weniger für die anderen Sakramente; für alle, welche sich sittlicher Dispositionsfähigkeit erfreuen, gilt die sittliche Pflicht der sittlichen Vorbereitung als Bedingung der sittlichen Segnungen des Sakramentes; bei dem Bußsakrament für die Gültigkeit des Sakramentes überhaupt. Der ethische Erfolg des Sakramentes ist immer von der ethischen Mitwirkung des Empfängers abhängig, der mystische dagegen nicht. Denn da der Mensch ohne seine persönliche Mitwirkung der Segnungen des ursprünglichen Heiles verlustig geworden ist, kann er auch ohne persönliche Mitwirkung derselben wieder teilhaftig werden. Daher ist es berechtigt, die Wohltat der Taufgnade auch denjenigen zuzuwenden, welche keines Glaubensaktes fähig (cf. Lipsius l. c. § 822), aber des objektiv für alle erworbenen Verdienstes Christi

bedürftig sind. Mit Rücksicht auf diejenigen, qui non habent perfectum usum rationis, wird gelehrt, das Sakrament wirke ex opere operato, kraft des objektiven Vollzugs der Anordnung Christi, und so, daß ein bonus motus interior non requiritur (als unerläßliche Bedingung), und Hase entschuldigt Speil gegenüber die frühere Auslassung u. a. des Satzes in dem Zitate aus G. Biel: sufficit, quod suscipiens non ponat obicem . . . sic baptismus, confirmatio, extrema unctio conferunt gratiam ei, qui non habet usum perfectum rationis, indem er sagt: »Ich hatte sie ausgelassen, weil nichts darauf ankommt. Denn die erste Hälfte ist nur Wiederholung des Angeführten, alle Gnade, die eine Würdigkeit de condigno bewirkt, ist nach katholischem Dogma verdient, also ist hier ausgesagt, daß nicht der bonus motus interior diese Gnade verdiene, sondern schon das äußerliche Werk; in der zweiten Hälfte sind beispielsweise einige Sakramente angeführt, bei denen nach kirchlicher Praxis Momente vorkommen, in denen der bonus motus interior gar nicht möglich ist.« p. 347. Wer sollte das katholische Dogma in Hases Unterstellung wiedererkennen: der sakramentale Akt verdiene die Gnade des Sakramentes? Ist denn Verdienen und werkzeugliche Vermittlung gleichwertig? Kommt nichts darauf an, daß die sittliche Vorbereitung nur unter der Voraussetzung des mangelnden Vernunftgebrauches für entbehrlich erklärt wird?

Daß die ohne Bewußtsein und sittliche Mitwirkung empfangene Sakramentsgnade stets — nicht erst infolge der lutherischen Verlegenheit wegen der Kindertaufe — als Samenkorn neuen Lebens auf die künftige, sittliche Betätigung bezogen worden sei, ist doch wohl selbstverständlich. Glaubt Hase wirklich, der Vorwurf des Gnadenzaubers hafte infolge seiner Entdeckung l. c. p. 357 nur an der katholischen Kindertaufe, nicht an der protestantischen?

b) Magisch sei die katholische Sakramentenlehre, weil sie der sakramentalen Materie eine geistliche Kraft zuschreibe, so daß die Elemente ihren Kräften nach in etwas Höheres umgewandelt würden, die eucharistischen Elemente sogar ihrer Substanz nach.

In der Tat finden wir eine derartige Ausdrucksweise bei den alten Kirchenlehrern, insbesondere wenn sie vom Taufwasser und vom Chrisma, vom eucharistischen Brot und Wein sprechen; wir finden sie aber auch so stark als möglich bei Luther, wenn er

auch anderswo wieder die Handlung dem Glauben gegenüber für wertlos erklärte. cf. Lipsius l. c. 823. Es soll dadurch die objektive und reale Bedeutung der sakramentalen Handlung vorstellig gemacht werden, ein Bestreben, das auf der bildlichen Natur der menschlichen Sprache beruht, aber bei denjenigen, welche evangelische Liebe um jeden Preis als katholische Heiden brandmarken will, zum Vorwurf des Gnadenzaubers und der Materialisierung des Göttlichen genügt. Was ist Zauber und Magie? etwa der Glaube an eine übernatürliche Wirkung auf Grund einer göttlichen Anordnung oder apostolischer Bezeugung? Dann ist das ganze Christentum, soweit es nicht in rationalistischer Moral aufgeht, Magie und Gnadenzauber. Oder jede Wirkung geistlicher Art, welche nicht voll und ganz aus der sittlichen Gesinnung als solcher fließt? Dann ist den Sakramenten keine andere als symbolische Bedeutung zuzuerkennen, wie es der Calvinismus tut. Das Luthertum will festhalten, daß die Sakramente die Güter, welche sie bedeuten, wirklich mitteilen, daß sie eine objektive Kraft des Hl. Geistes in sich tragen, wie immer auch die Gesinnung des Spenders und Empfängers sei. So Kahnis, Christentum und Luthertum p. 195 sq. Dies ist auch katholischer Glaube, was allerdings lutherischer Eifer nicht duldet: »In der römischen Lehre, daß das Sakrament jedem Empfänger unabhängig von seiner Gesinnung die Gnade mitteile, ist nur irrig, daß mit der objektiven Gnadenmitteilung ohne weiteres die Gnadenwirkung und das Heil vermischt wird.« »Aber etwas anderes ist die Mitteilung eines Heilsgutes, etwas anderes die Aneignung desselben.« l. c. 196. Sakramentenempfang und würdiger Sakramentenempfang wird von der katholischen Theorie und Praxis so intensiv auseinandergehalten, daß Kahnis' Ausfall nur auf unentschuldbare Unwissenheit zurückzuführen ist. Denn für die Taufen Unmündiger muß auch das Luthertum eine Berechtigung suchen.

Das Magische und der Gnadenzauber liegt unseres Erachtens darin, daß eine sittliche Wirkung ohne sittliche Mitwirkung, also in menschenunwürdiger Weise, und eine göttliche Tätigkeit in gottesunwürdiger Art vorgestellt wird.

Allein nicht jede Wirkung, welche religiöse Bedeutung hat, ist im engeren Sinne sittlicher Art; die Erhebung und Wiedereinsetzung in eine höhere Zielordnung, die Berufung, die Er-

leuchtung, die Mitteilung sittlicher Kräfte, Neigungen, Motive, die Wegräumung von geistlichen Hindernissen, ob sie nun unter juristischen oder medizinischen Bildern vorgestellt werden, sind geistliche, religiös bedeutende Wirkungen, von hohem sittlichen Wert, weil sie eine Steigerung der sittlichen Tätigkeit ermöglichen. Wie uns entgegengesetzte Übel geistlicher Art ohne unsere persönliche Mitwirkung zugefallen sind, können uns auch geistliche Gaben gewährt werden. Nur eine Bedingung wird von dem sittlichen Zweck der Sakramente und des Heiles erfordert, daß der Wille des Empfängers nicht widerstrebe. Sobald jedoch heiligmachende Gnaden in Betracht kommen, ist für den des Vernunftgebrauchs unbehinderten Empfänger die sittliche Vorbereitung und Mitwirkung erfordert: allein sie verhält sich zum Erfolg nur als Bedingung oder Mitursache, nicht als Quelle oder Hauptursache. Daher ist das Sakrament trotz aller sittlichen Vorbereitung eine Wirkung nicht ex opere operantis, sondern ex opere operato.

Daher ist der Vorwurf unbegründet, die katholische Sakramentenlehre sei Materialisierung des Göttlichen; das Göttliche bleibt trotz der von ihm gewählten symbolischen Vehikel in göttlicher Majestät über der objektiven Institution unberührt von dem materiellen Element und Vorgang, ungeschwächt und unbeschränkt in der Hoheit und Heiligkeit seines ewigen Sittengesetzes. Gott wirkt auch in den Sakramenten heilig, gottes- und menschenwürdig; die geistige Funktion wird nicht in unheiliger Weise durch die werkzeugliche materielle Funktion verdrängt; Gott entzieht seiner Heiligkeit nicht, was er dem Sakramente gibt; er bleibt transzendent, wenn er als sakramentale Kraft den sakramentalen Handlungen immanent wird; sie binden ihn nicht, materialisieren ihn nicht, sondern er benützt, vergeistigt, vergöttlicht die sakramentalen Mittel. Nur wenn man von einem Gottesbegriff ausgeht, welcher in der objektiven Bedeutung der Kreaturen eine Beengung, Ausschließung oder Einschließung Gottes fürchtet, kann man in der katholischen Sakramentenlehre Materialisierung des Göttlichen und elektrische Geistesleitung finden. Entgeht denn die Hl. Schrift diesem Vorwurf? War es denn eine magische Überleitung des Geistes, als Christus seine Jünger anhauchte und sprach: Empfanget den Hl. Geist? Jo. 20, 22.

c) Fatalismus lautet der Vorwurf, mit welchem die protestantische Polemik die katholische Sakramentenlehre brandmarkt, natürlich nachdem sie dieselbe zweckmäßig verzerrt hat. So bezüglich der Taufe Lipsius l. c. § 818.

Hase l. c. p. 331, 358, auch 361, wo er höhnt, wie der Zeremonienmeister für den Katholiken in Sachen des ewigen Heils eine wichtige Rolle spiele. Im Hinblick auf die Beichte: »Die katholische Behauptung, daß nach göttlichem Recht jede Sünde oder doch jede Todsünde nur vergeben werde, wenn sie einem römischen Priester gebeichtet oder doch das Verlangen danach vorhanden sei, stirbt an ihrer eigenen Geschichte. Wie fremd ist doch eine solche Bedingung der Hl. Schrift, fremd dem tausendjährigen Bewußtsein auch der katholischen Kirche, die selbst noch immer in ihren Liturgien um Sündenvergebung betet und sie verkündet ohne diese Bedingung. Dazu welche Vorstellung von Gott, der an so zufälliges, äußerliches Ding, das dem einen, dem Leichtsinnigen und Frechen, gerade mundrecht ist, dem anderen, vielleicht feiner und ernster Gesinnten, widerlich und wie eine halbe Wiederholung der Sünde, seine Gnade gebunden hätte!« p. 374. Im höchsten Grade fatalistisch sei jene Auslegung der Worte Christi Mt. 16, 16 und 18, 18, welche Hase die hierarchische nennt: »nach welcher die Priester im Tribunal der Buße als Richter sitzen, deren Spruch dem Spruche des Himmels vorangeht, und die dadurch über Engeln und Erzengeln stehen, denen solche Macht nicht übertragen ist«. p. 367.

Die Voraussetzung der Anklage auf Fatalismus ist eine doppelte: daß die katholische Lehre die necessitas medii, welche der Taufe zugeschrieben wird, als eine absolute, ausnahmslose, unbedingte Notwendigkeit betrachte, sodann daß hier die Wassertaufe im Gegensatz zur Begierd- und Bluttaufe gemeint sei.

Allein die Notwendigkeit des Mittels, welche auf einer positiven Anordnung Gottes beruht, ist immer necessitas ordinata, niemals absoluta; letztere kann nur eintreten bei innerer Notwendigkeit. Die necessitas ordinata hört nicht auf, eine solche zu sein, wenn wir über die mögliche Art, wie Gott in außerordentlicher Weise den status viatoris der Unmündigen bezw. seinen sittlichen Zweck ersetzt, keine befriedigenden Hypothesen aufstellen können. Es erscheint weniger als Geheimnis denn als

Widerspruch mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes, wenn die größere Hälfte der Menschheit — welche ja unmündig stirbt, jeder Möglichkeit der Aneignung des Heiles wegen Mangels der Beschneidung bezw. der Taufe entbehren müßte. Aus dem Schweigen der Offenbarung folgt nicht das Fehlen einer göttlichen Fürsorge für diesen Halbteil des erlösten Geschlechtes.

Die necessitas medii ordinata, welche von der Taufe behauptet wird, befleckt den Gottesbegriff durch keinen fatalistischen Zug; denn das Geordnete dieser Notwendigkeit liegt gerade darin, daß die sittliche Heiligkeit Gottes als die absolute Norm aller Auslegung positiver Gottessatzungen und Heilsbestimmungen gewahrt wird, soweit unser Urteil reicht, wie darüber hinaus. Mit Unrecht glaubt jedoch der Protestantismus, leichter der Gefahr fatalistischer Auffassung der Heilsordnung zu entgehen: denn diese Gefahr wächst mit der stärkeren Betonung des solus, ob es auf innere oder auf äußere Bedingungen des Heiles bezogen wird. Die Gnadenwahl erscheint nur um so härter für die Reprobierten, je weniger sie an eine sittliche oder mystische oder geschichtliche Bedingung geknüpft wird: dies ist relativer, verhüllter, verschämter Fatalismus, die absolute oder schlechthin bedingungslose Prädestination ist absoluter und unverblümter Fatalismus. Gilt denn nicht schließlich dasselbe vom Glauben, was von der Taufe? ist nicht die Erweckung des Glaubens oder irgendeiner anderen religiösen Regung von vielen äußeren Ereignissen abhängig?

Daß natürlich die Begierd-, Liebes- oder Bußtaufe zu Gott führe, daß ferner der Logos jeden Menschen mit dem lebendigmachenden Lichte seines Geistes erleuchte, dessen Woher und Wohin Menschen nicht bestimmen können, ist ein katholisches Lehrmoment von so hoher, sittlicher Art, daß der Vorwurf des Fatalismus auch hierdurch widerlegt, weil positiv ausgeschlossen wird.

Fatalismus ist allerdings eine Gefahr der kasuistischen Behandlung der Dinge; allein zunächst nur eine Gefahr, eine Folge erst dann, wenn die kasuistische Behandlung in die protestantische Methode verfällt, exklusiv und einseitig zu werden, jedes relativ berechtigte Moment so zu betonen, bis es zu absoluter Geltung hinaufgetrieben ist. Die kasuistische Sorgfalt in Theorie und Praxis, in Frage und Lösung entspringt dem Glauben an objektive

Bestimmungen Gottes und dem Streben, mit genauer Gewissenhaftigkeit denselben zu entsprechen. Natürlich kann sie hinsichtlich des Menschen kleinlich und pharisäisch werden sowie fatalistisch hinsichtlich Gottes — allein nur, wenn sie nach protestantischer Art alles ins Extrem treibt.

Sind es endlich nicht die Schriftworte selbst, welche, wie Mt. 16 und 18, die theokratische und hierarchische Funktion des Apostolats oder die sakramentale Bedeutung einer Handlung so stark betonen, daß der Schein fatalistischer Auffassung entsteht?

3. a) Es führt uns dieser Hinweis bereits auf die persönlichen Werkzeuge des Heils, deren sich Gottes Gnade nach katholischer Lehre bedient. Der Protestantismus sieht in dem besonderen Priestertum eine Beeinträchtigung des Hohenpriestertums Christi und des allgemeinen Priestertums der Gläubigen sowie der Majestät Gottes. Das katholische Priestertum wird gedacht als die exklusive Bedingung für den religiösen Verkehr der Gläubigen mit Gott überhaupt, so daß der Priester mehr trennend als vermittelnd zwischen Gott und der Seele steht, ein Dolmetsch, dessen beide stets bedürfen! »Wo im Katholizismus Hingabe an Gott stattfindet, muß sie durch den Priester vermittelt sein; bei uns verkehrt jeder Christ unmittelbar mit Gott; er ist sich selbst Priester, indem er das Selbstopfer seines Herzens darbringt,« belehrt uns Tschackert, Polemik 221. Dann wäre die Taufe allerdings die Brandmarkung zu geistlicher Sklaverei und Knechtschaft, so daß Hase in der katholischen Lehre, alle Getauften gehörten der katholischen Kirche an, den Versuch fürchtet, den Freiheitsbrief der Kinder Gottes in ein unauslöschliches Malzeichen der Knechtschaft zu verwandeln. Der Charakter der Taufe mache den Täufling zum Sklaven des hierarchischen Priestertums, ob willfährig oder widerspenstig, ändere an der Sklaverei nichts. cf. p. 354 sq. Sklaverei wäre allerdings ein solches priesterliches Ministerium, welches trennend zwischen Gott und der Seele stünde, eine Beeinträchtigung Gottes, Christi und der Seelen! Allein der Vorwurf der Entwürdigung des Gottesbegriffs trifft nur diejenigen, welche durch exklusive und einseitige Verdrehung die Widersprüche der Gegensätze schaffen, die priesterliche Funktion so verzerren, daß die Priester nicht mehr Diener, sondern Vormünder Gottes, nicht mehr Diakone Christi, sondern gleichgeordnete Mittler, nicht mehr

Förderer, sondern Feinde des allgemeinen christlichen Priestertums und seiner geistlichen Opfer sind. Schloß denn das alttestamentliche Priestertum das allgemeine Priestertum des Bundesvolkes aus (Exod. 19, 6)? Werden durch die positiven Institutionen der Gnade die natürlichen Formen des religiösen Verkehrs mit Gott negiert? Soll und will nicht jede priesterliche Funktion die Anregung zu gesteigerter Übung des religiösen Lebens sein?

Wahrlich, die hierarchische Auffassung des Priestertums könnte sich mit größerem Recht auf die Hl. Schrift stützen als die protestantische Abweisung. Offenbar läßt sich ein weitgehenderer Anspruch als die Gewalt des Bindens und Lösens mit der Folge, daß auch im Himmel gebunden und gelöst ist, nicht denken; wenn nun diese Worte nicht so genommen werden dürfen, daß der Gottesbegriff entstellt wird, warum faßt der Protestantismus die katholische Theorie und Praxis nicht dem höchsten Kanon, nämlich der Unantastbarkeit der absoluten Rechte göttlicher Majestät entsprechend?

Wenn Mt. 16 und 18 einen Sinn haben, so beziehen sie sich auf eine objektive Binde- und Lösegewalt im Sakrament der Sündenvergebung durch ein priesterliches Bußgericht. Entspricht diese Gewalt wahrhaft und wirklich ihrem Namen, so ist das priesterliche Urteil irgendwie von realer Bedeutung, also für den Himmel oder vor Gott gültig. Denn was schon gelöst ist, gelöst erklären, heißt weder lösen, noch weniger so lösen, daß auch im Himmel gelöst ist. Allein ist die Lösegewalt dadurch, daß sie dem Priestertum übertragen wird, als eine souveräne erklärt, weil sie objektiv wirksam ist? Bleibt sie nicht an den höchsten Kanon, die Übereinstimmung mit Gottes Gesetz, gebunden, nicht bloß um würdig, sondern auch um gültig verwaltet zu werden? Der Priester löst wirklich von Sünden, allein nur unter Voraussetzung der gottgesetzten Bedingungen: ein hiervon abweichendes Urteil des Lösens und Bindens hat weder eine Wirkung auf Erden noch im Himmel, es sei denn in foro externo. Wenn der Priester löst, so soll er dies in Gemäßheit der göttlichen Gesetze tun; weicht er in seinem Urteil von dieser Norm ab, so ist es nicht gültig. Allein er ist es, der an Gottes Statt und in Gottes Auftrag den Akt der Lösung vollzieht; — doch unter Wahrung der unveräußerlichen Majestätsrechte Gottes. Der

priesterliche Urteilsspruch ist ein selbsttätiger Akt, allein von allen Seiten umgeben und vollständig durchdrungen von Gott, als Ideal- und Realprinzip, als substantiellem Grund und Gesetz der sittlichen Gnadenordnung.

Bezüglich der Art und Weise, wie die priesterliche Hierarchie die angemaßte, Gott entzogene Gewalt über die Seelen ausübt, belehrt uns Tschackert, der letzte Zweck liege darin, daß sie als Assekuranzanstalt auf den Himmel jedem frommen Katholiken das Heil garantiert (p. 133); Hase dagegen, ihr Geheimnis liege in der Kunst, die dogmatisch geglaubte Unsicherheit des Heiles stets im ängstlichen Gemüte wachzuerhalten (p. 378).

b) Zu den persönlichen Organen der äußeren Heilsvermittlung gehören die Heiligen und Engel der himmlischen Hierarchie, insbesondere Maria. Bekannt sind die Vorwürfe paganistischer Menschenvergötterung, mit welchen die katholische Heiligenverehrung gebrandmarkt wird, zumeist, indem man mit der Geschicklichkeit Hases in der Sammlung von Anekdoten eine Gruppe von dicta und facta hergestellt hat, in welcher alles Unvernünftige, Abergläubische, Fanatische und Beschränkte, was auf katholischem Boden zu finden war, den Effekt sichert.

Schweigen wollen wir von der albernen Unterstellung, als ob die päpstliche Hierarchie sich anmaße, die himmlische Hierarchie der Heiligen durch Rangerteilung und Rangerhöhung zu schaffen und so eine neue Art persönlicher Mittler des Heils zu gewinnen. cf. Hase l. c. p. 300 sq.

Durch die Verehrung, die Fürbitte und Fürsorge, endlich durch die Verdienste der Heiligen sieht der Protestantismus die Majestät Gottes und die Ehre Christi verkürzt. Die Verehrung der Heiligen wird so aufgefaßt, als ob neben und außer Gott sogenannten Mittelwesen, deren Begriff zwischen göttlicher und kreatürlicher Bestimmtheit unklar hin und her schwankt, ein Kultus gewidmet werde, welcher mehr ist als ein Mittel und eine Form der Gottesverehrung selbst. Analog werden die Nebenaltäre als Heiligenaltäre in Gegensatz zu dem Hochaltar als Gottesaltar gestellt, als ob die katholische Kirche einen Altar kennte, der nicht ganz und ungeteilt Gott gewidmet wäre. Die Widmung an Heilige ist nur eine spezielle Form der Widmung an Gott, dem alleinigen Ziel alles Kultus und Opfers, in dem Sinne, in

welchem niemand gut ist als Gott allein, der Schöpfer, Erlöser und Heiliger der Heiligen, ihr Urbild und alles in allem. Innerlich und äußerlich soll die Unterordnung des Heiligenkultus unter den Gottesdienst hervortreten, innerlich durch das Bewußtsein, welches in allen Gläubigen um so lebendiger erhalten werden muß, daß Gott der Grund und Zweck aller Verehrungswürdigkeit der Heiligen ist, daß sie nicht neben ihm stehen und verehrt werden, sondern in ihm und um zu seiner Anschauung zu gelangen; äußerlich durch das richtige Maß und Verhältnis, in welchem die mittelbare Verehrung Gottes in seinen Heiligen zu seiner unmittelbaren Verehrung steht. Wenn Betrachtung und Liebe, Gebet und Hoffnung infolge der Heiligenverehrung den Geschmack und die Lust an Gott selbst, wie er über den Heiligen steht, schwächen und einschränken würde, dann wäre sie nicht mehr Gottes-, sondern Götzen- oder Menschendienst. Allein wenn sie, wie dies in der katholischen Kirche sein will, durch das Ave Maria das Paternoster nicht seltener, sondern häufiger macht, wenn sie Gott selbst den Gedanken und Begierden näherbringt und nicht so sehr Maria und die Heiligen, als Gott, die Freude Marias und der Heiligen, zur Liebe, Freude und Sehnsucht der Herzen macht, dann ist sie Gottesdienst.

Nicht der Katholizismus wird also von dem Vorwurf der Schwächung des Gottesbegriffs betroffen, sondern der protestantische Geist, der gegen die Heiligenverehrung protestiert, als ob Gott nicht so unendlich groß und heilig wäre, daß er in dem Glanze seiner Heiligkeit minder unvergleichlich leuchtete, wenn ihn das fromme Auge vom Sternenhimmel seiner Heiligen, seiner Abbilder umgeben schaut. Wohl müssen die Sterne erbleichen, wenn das Sonnenlicht unsere Erde bestrahlt; allein Gottes Licht ist so göttlich, daß vor ihm kein geschaffenes Geisteslicht erblassen und erbleichen muß; sie leuchten in selbständiger Schönheit und doch nur im Glanz der Gnade am Himmel der Kirche, und zwar um so heller nicht dann, wenn die Sonne aller Sonnen unter dem Horizont des andächtigen Auges verschwunden wäre — dann wäre sternenlose Nacht —, sondern erst dann am hellsten, wenn die Ursonne aller Heiligkeit im Zenith des frommen Kultus steht: denn Gott macht leuchten, nicht erblassen; er schafft selbständige Ebenbilder, nicht Nebenbuhler.

Desgleichen ist es nicht die katholische Anschauung von der Fürbitte und Fürsorge der Heiligen, welche die Majestät des Gottesbegriffs schädigt, sondern die protestantische Abweisung. In ihrem Angriff operiert dieselbe mit den anthropomorphen Vorstellungen, als ob die Heiligen ihrem göttlichen Herrn die Kenntnis unserer Not und Gebete überbrächten, als ob sie ihn erst milder und gnädiger, geneigter zur Erhörung stimmten, so daß sie selbst und Maria insbesondere mehr Wohlwollen für uns hegten und Vertrauen verdienten als Gott, der erst durch sie beeinflußt werden muß. Allein kann die menschliche Vorstellung oder die christliche Sprache sich immer auf jener geistigen Höhe der Gedanken halten, wo die gläubige Vernunft mehr hinstrebt, als wirklich ist? Der katholische Glaube weiß auch in dem schlichten Christenverstand, daß nicht Gott durch die Heiligen unsere Bitten und Nöten erfährt, sondern die Heiligen in und durch Gott; daß Gottes Erbarmung durch die Einflüsse der Heiligen nicht erst wachgerufen wird, sondern daß sie die Heiligen zur Fürbitte und Fürsorge für uns wachruft, wie er die Nächstenliebe in den irdischen Herzen erweckt, um durch sie der Not zu Hilfe zu kommen. Alle Liebe und Fürsorge der Heiligen für ihre bedrängten Schützlinge auf Erden ist beschlossen in Gottes Liebe, welche sie erfüllt, beseelt und drängt — zum fürbittenden Gebet wie zu tätiger Hilfe. Die sorgende und tätige Liebe des Himmels muß im Herzen Marias und der Heiligen nicht erlöschen, damit wir sie im Herzen Gottes brennen sehen — alles, was an hl. Liebe im Himmel wie auf Erden brennt, ist Feuer aus Gottes Herzen, und dieses ganze Feuermeer himmlischer Liebe und Fürsorge ist nicht nur selbst ganz gottentbrannt, sondern von dem unbegrenzten Ozean der unerforschlichen — absolut transzendenten — Liebe Gottes umwogt und umschlossen, umglüht und durchwärmt. Wie armselig erschiene dagegen ein Gott, der die vollendeten Heiligen zu interesseloser Ohnmacht und Untätigkeit im Himmel verurteilen müßte, damit seine alleinige Güte nicht Einbuße erleide, sei es in der Tat, sei es im Ansehen!

Möge die protestantische Polemik doch endlich für die alte Versicherung zugänglich werden, daß die katholische Heiligenverehrung von dem Grundgedanken erleuchtet ist, daß ihre Fürbitte und Fürsorge nichts anderes als von Gott selbst vorbereitete

Mittel sind, durch welche er in der Zeit die Fülle des Guten in die Welt ausströmt, welche er in der Ewigkeit seiner Schöpfung zugedacht und vorbestimmt hat.

Der Glaube an die Verdienste der Heiligen, an ihre überschüssigen Werke und Leiden, sowie die hierauf fußende Lehre vom Schatz der Kirche und dem Ablaß soll die Hoheit Gottes und Christi Verdienst beeinträchtigen, ersteres, weil der Mensch Gott mit dem Wahne gegenüber trete, mehr tun zu können oder getan zu haben, als er schuldig gewesen; das zweite, weil zu Christi Verdienst die Verdienste Mariä und der Heiligen hinzugezählt würden. Bezüglich der Verdienste im Vergleich zur Pflicht haben wir schon gesprochen; daß sie dem Herrn gehören als vollverpflichtetes Eigentum, ist selbstverständlich, hebt aber die gottgewährte und gewährleistete Freiheit nicht auf, mehr an heiliger Anstrengung zu leisten, als die strenge Pflicht gefordert hätte. Zu dem Schatz göttlicher Gnade kann nichts hinzugefügt werden, da alle Verdienste ihre Frucht sind: und doch kommen sie zu der Gnade hinzu — wie die Erfüllung zur gnadenvollen Absicht und Hilfe. Alle Früchte und Verdienste bleiben in der Gnade, sie treten nicht neben sie noch über sie, sie bleiben umschlossen von der Gnade, ihrer Erzeugerin, deren Schoß sie nicht verlassen, in deren Mutterschoß sie indes doch wahre und eigentliche Verdienste der begnadigten Freiheit und Selbständigkeit geworden sind. Ist es eine Schwächung der göttlichen Gnade, wenn man in ihren vollendeten Werken, den Heiligen, wahres Verdienst und selbständige Verwirklichungen der göttlichen Idee des Guten anerkennt?

Doch Christi Verdienst! Wenn wir für die Berechtigung eines stellvertretenden Eintretens der Heiligen und ihrer Verdienste für uns auf die stellvertretende Genugtuung Christi hinweisen, wie Speil p. 237: »Wer die Statthaftigkeit einer stellvertretenden Satisfaktion leugnet, muß auch leugnen, daß Christus wirklich für uns genuggetan«, müssen wir als Antwort von Hase hinnehmen: »Gilt das in der kathol. Kirche für gleich?« p. 383. Speil will sagen: Wenn die stellvertretende Genugtuung des einen für den anderen auf sittlich-religiösem Gebiet überhaupt unmöglich ist, so ist auch die stellvertretende Genugtuung Christi unmöglich; Hase deutet dies, als wolle der katholische Verteidiger das Verdienst

eines göttlichen Stellvertreters und einer menschlichen Aufopferung gleichstellen! Müßte er nicht Luthardt dieselbe Entwürdigung Christi unterschieben, weil dieser so schön die Möglichkeit des stellvertretenden Leidens Christi aus der allgemeinen Tatsache der Zulässigkeit und Notwendigkeit der sittlichen Stellvertretung ableitet? Müßte er nicht Paulus dieselbe Blasphemie unterschieben, wie Speil, weil er sagt: »Einer trage des anderen Last; so erfüllt ihr Christi Gesetz«? Gal. 6, 2. Wer wollte sich anmaßen, seines Nächsten Bürde so auf sich nehmen zu können wie das Lamm Gottes? wer wollte dem Apostel hinwiederum den Gedanken unterschieben, Christus habe nicht alle unsere Last auf sich genommen und wir bedürften noch einer anderen Liebe und Hilfe, um erleichtert zu werden? Luthardt schreibt in seiner Apologie II. 5. p. 80: »Aber kann es eine Stellvertretung geben hier, wo es sich um sittliche Schuld und Strafe handelt? Kann einer für den anderen eintreten und genugtun? Ist Stellvertretung möglich? — Durch alle Stufen des menschlichen Lebens geht die Idee oder vielmehr die Tatsache der Stellvertretung hindurch, durch Familie, Gesellschaft und Staat.« »Dieses Gesetz erstreckt sich bis ins einzelne. Keiner dient dem anderen, keiner hilft dem anderen wahrhaft, der sich nicht innerlich in den anderen versetzt und dessen Bedürfnis in sein inneres Seelenleben aufnimmt. Wir können sagen: alle Liebe hat etwas Stellvertretendes; denn sie eignet sich innerlich an, was des anderen ist. Es gibt ein stellvertretendes Handeln, es gibt ein stellvertretendes Leiden der Liebe für andere, in welcher die Liebe innerlich und äußerlich in gewissem Sinne auf sich nimmt, was auf dem anderen ruht, und so für denselben eintritt.« »Und je göttlicher die Liebe ist, um so mehr. Je edler ein Mensch ist, und je mehr in ihm der Geist der Liebe lebt, um so mehr nimmt er den Schmerz der Menschheit in die eigene Seele auf und trägt ihn innerlich mit und macht ihn durch. In allen wahrhaft großen Menschen ist etwas Stellvertretendes.«

Was in der natürlichen Ordnung möglich und notwendig ist, soll es vom Reiche der Gnade ausgeschlossen sein? Was Christus für alle und grundlegend getan, sollen seine Glieder nicht von ihm getragen und beseelt auf dem Grunde seiner stellvertretenden Verdienste füreinander eintreten können? Was

Moses (Exod. 32, 31 sq.) und die Propheten getan, weil sie vom Geiste Christe beseelte Vorbilder Christi waren, soll das in Maria und den Aposteln, soll es in den Heiligen des Neuen Bundes erstorben sein? Was die Jünger Jesu auf Erden getrieben und was dieser Drang hl. Liebe in ihnen, den Unvollendeten vermocht, soll es dem Himmel fehlen? Muß die stellvertretende Liebe im Herzen Mariä und der Heiligen erlöschen, damit wir sie in dem Herzen Jesu für alle brennend und büßend anbeten? Wenn die Nachfolge des Gekreuzigten die große Aufgabe der Christenheit ist, kann und darf sie ihm nicht in der Aufopferung für andere ähnlich werden?

Doch Christi Verdienst kann und braucht keine Mehrung zu erfahren. Unzweifelhaft! Das Verdienst des Christus für uns kann keine Mehrung erfahren, wohl aber das Verdienst des Christus in uns, es will und muß eine Mehrung ohne Ende erfahren! Das Verdienst Christi über der Menschheit ist unvermehrbar; das Verdienst Christi in der Menschheit soll täglich wachsen und zunehmen, das ist der Schatz der Kirche, das das Verhältnis der Verdienste Christi und der Erlösten Christi in diesem Schatze! Auch die Gnade Gottes konnte keine Mehrung erfahren, als sie den Eingebornen für die Welt dahingab; das Verdienst Christi kam nicht als äußere Mehrung, wohl aber als innere Erfüllung zu Gottes unendlicher Gnade hinzu. Die göttliche Hingebung des Logos wurde durch die menschliche Aufopferung der Seele Christi nicht vermehrt, sondern erfüllt und in der Weise vollbracht, wie es der angenommenen Menschheit entsprach; so wird auch das gottmenschliche Verdienst Jesu durch die Aufopferung des Herzens und der Tat bei Maria und den Heiligen nicht äußerlich gemehrt, denn es umgibt, umschließt und trägt ihre Verdienste, sondern nach innen erfüllt und in der Weise vollbracht, wie es den Gliedern des Gottmenschen, wie es seiner ersterlösten und daher unbefleckten Mutter, sowie seinen Jüngern und Gliedern überhaupt zukommt. Christi Liebe und Verdienst schließt die Aufopferung seiner Heiligen für die unvollendete, streitende und gefährdete Menschheit nicht aus, sondern bedingt und bewirkt sie: denn Gott schließt die freie Selbständigkeit seiner Geschöpfe nicht aus, sondern bewirkt, umschließt und durchdringt sie in ihrer Selbständigkeit, und in allen spontanen

Regungen derselben; er entzieht dieselben seiner Allwirksamkeit mit nichten, indem er sie auf eigene Füße stellt; er bleibt mit ungehinderter Majestät und Gnade ganz über ihnen, obschon er sie neben sich stellt: die Unterordnung des Geschöpfes muß nicht zum Schein verflüchtigt werden, um seine Freiheit wahr zu denken; noch muß die selbständige und wahre Bedeutung der Kreatur im Reiche Gottes, in der inneren und äußeren Vermittlung des Heils preisgegeben werden, um die Majestät der Gnade zu wahren. Das ist der katholische Begriff von Gottes Größe, von der lebendig- und freimachenden Kraft seiner Gnade: wir denken um so edler und erhabener von Gott, je größer wir von der Freiheit und dem Verdienste der persönlichen Mitwirkung im inneren und von der Dienstleistung der Kirche und ihrer Organe im äußeren Gottesreiche denken: Ubi Spiritus Domini, ibi libertas! 2. Cor. 3, 17. Haec visio similitudinis gloriae Domini: et vidi et cecidi in faciem meam et audivi vocem loquentis. Et dixit ad me: Fili hominis: s t a s u p e r p e d e s t u o s et loquar tecum! Et ingressus est in me Spiritus, postquam locutus est mihi, et statuit me supra pedes meos. Ezech. 2, 1 sq.

Der Katholizismus in Deutschland und die deutschen Universitäten.

Rede, gehalten auf der 40. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands am 28. August 1893.[1]

Viam veritatis elegi! Den Weg der Wahrheit habe ich erwählt! Mit diesem Worte des Psalmisten trete ich an das Thema heran, das mir zur Besprechung für die 40. Generalversammlung der deutschen Katholiken übertragen worden ist: Katholizismus und Hochschulbildung, der Katholizismus in Deutschland und die deutschen Universitäten. Es erfüllt und erhebt mich dabei der Gedanke, daß der Katholizismus selbst nach Namen und Wesen die Universität der Wahrheit im großartigsten Sinne ist, eine Hochschule der Wahrheit für die ganze Welt — nicht bloß für die Gebildeten, für alle Schichten und Kulturstufen der Menschheit!

Es tritt mir indessen auch der Gedanke entgegen, daß unter allen Resolutionen der vorigjährigen Generalversammlung keine so empfindlich berührt und keine so heftige Gegenäußerungen hervorgerufen hat wie jene, welche sich auf den Geist unseres Universitätenwesens bezog. Die betreffende Resolution des Mainzer Katholikentages lautet: »Die Generalversammlung der Katholiken Deutschlands erklärt: Die Christenheit betrachtet es seit den den Tagen Julians als eine grausame Verfolgung, wenn den Söhnen christlicher Eltern der Zugang zur höheren Bildung nur um den Preis ihres Glaubens ermöglicht ist. Die Generalversammlung beklagt es deshalb aufs tiefste, daß die antichristliche Weltanschauung auf so vielen Kathedern der deutschen Hochschulen ungescheut der Jugend vorgetragen und durch ungläubige

[1] Verhandlungen der 40. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Würzburg vom 27.—31. August 1893. Herausgegeben vom Lokalkomitee zu Würzburg 1893 (A. Goebel u. Cie.) S. 85—94.

Lehrer mehr und mehr auch in den Gymnasien und Realschulen eingeführt wird. Sie erblickt in dieser namens des Staates gelehrten antichristlichen Weltanschauung die größte Gefahr für Staat, Kirche und Gesellschaft und die mächtigste Förderung der sozialdemokratischen Bestrebungen. Sie spricht die Überzeugung aus, daß alle anderen Mittel, die soziale Auflösung zu verhindern, wirkungslos bleiben werden, wenn nicht der Verbreitung der Irreligion unter der Jugend durch vom Staat bestellte Lehrer der Wissenschaft nach Kräften Einhalt getan wird.«

Als Protest gegen diese Resolution und insbesondere gegen die von dem hochwürdigsten Herrn Bischof von Mainz in derselben Richtung gesprochenen Worte und im Rückblick auf eine frühere Rede desselben Herrn am 29. Dezember 1872 zu Bonn erschien sozusagen im Namen der deutschen Universitäts-Philosophen eine Schrift von Dr. Jürgen Bona Meyer, Geh. Reg.-Rat und Professor in Bonn: »Der Mainzer Katholikentag, der Fall Harnack und die Gottlosigkeit unserer Universitäten.« Hamburg 1893. Die Beschuldigung von Gottlosigkeit, Unglauben, Unchristlichkeit oder gar Antichristentum (der Universitätslehrer) wird als eine schwerwiegende bezeichnet und die an die Regierung gerichtete Forderung, hier Wandel zu schaffen, als eine Bedrohung der Freiheit der Wissenschaft gebrandmarkt (p. 5). Von Herrn Dr. Haffner würde Jürgen Bona Meyer gefordert haben, »wenn er nicht als gewissenloser Verleumder dastehen wolle, die Namen der Männer an unserer Universität zu nennen, welche Atheismus oder Materialismus lehren« (p. 13). Gegenüber der Beschuldigung, daß die Wissenschaft an den deutschen Hochschulen im Sinne des Atheismus und Materialismus arbeite, findet unser Bonner Philosoph nach einer Umschau: »Zu einer Klage über die verbreitete Gottlosigkeit und das Antichristentum der Philosophen auf Universitäten ist nach der dargelegten Sachlage mit Recht gar nicht zu reden« (p. 31).

Auch die Festschrift der deutschen Universitäten für die heurige Weltausstellung in Chicago nimmt zu der genannten Resolution Stellung, wenn auch dem Charakter der Festschrift entsprechend, mit einer gewissen Zurückhaltung. Professor Paulsen in Berlin erklärt da: »In der katholischen Presse und auf Katholikentagen ist es ein ständiger Klagepunkt, daß auf unseren Uni-

versitäten eine atheistische Philosophie geduldet werde, die sich die Untergrabung des Glaubens und die Verderbung der Jugend zum Geschäft mache; diese Hörsäle seien die eigentliche Pflanzschule der Revolution, der Sozialdemokratie, des Anarchismus. Vergeblich bekämpfe man diese, so lange man jene eigentlichen Seuchenherde bestehen lasse. Auch in einem Teil der protestantischen Presse findet diese Anschauung ein lebhaftes Echo.« Die deutschen Universitäten, herausgegeben von Lexis, 1. Bd., p. 79, Berlin 1893.

Zur Verteidigung des feierlichen Protestes, der von der deutschen Universitätswissenschaft gegen den preußischen Volksschulgesetzentwurf erhoben wurde, welcher die Organisation der Volksschule auf christlicher und konfessioneller Grundlage bezweckte, stellt Jürgen Bona Meyer zwei Sätze auf, welche ich scharf zu würdigen bitte. Der erste lautet: »Es hat gar keinen Grund, hinsichtlich der religiösen Unterweisung einen grundsätzlich durchgreifenden Unterschied zwischen Volksschulen und höheren Schulen zu machen; was grundsätzlich inbetreff der Religion und Konfession für die Volksschule gilt, muß grundsätzlich auch für die höheren Schulen (und für die höchsten Bildungsanstalten des Landes) gelten« (p. 4).

Ich habe keinen Grund, die grundsätzliche Richtigkeit dieses Satzes zu bemängeln; denn die Wahrheit ist nur eine, und nur sie kann als die einzige und alleinberechtigte Grundlage und Seele aller Bildung, sei es in der Volksschule, sei es in der Hochschule, gelten. Nur methodische und formelle Unterschiede in der Behandlung sind zulässig.

Der zweite Satz von Jürgen Bona Meyer liegt in dem Gedanken: Religion und Konfession dürfen die Grundlage der Volksschule nicht sein; denn sonst müßten sie folgerichtig auch die maßgebende Grundlage des Hochschulwesens werden. Darum habe die Universitätswissenschaft, eingedenk des Principiis obsta! ihre Stimme laut und ernst gegen den Volksschulgesetzentwurf erhoben, der Konfession und Religion zur Grundlage des Volksschulwesens machen wollte (p. 4). Zwar sei eine grundsätzliche Antastung des Prinzips von der Freiheit der Wissenschaft nicht zu befürchten, wohl aber opportunistisches Entgegenkommen der Regierungen gegen die hochkirchlichen Forderungen, wohl im

Sinne weiterer Nachgiebigkeit durch Aufoktroyierung kirchlich gesinnter Professoren, insbesondere in der Philosophie und den allgemeinen Wissenschaften.

Der Gedanke an konfessionelle Universitäten gibt dem Verfasser Stoff zu außerordentlich gruseligen Schreckbildern über kirchliche Bevormundung und Zensur — hinsichtlich der Kolleghefte wie der persönlichen Lebensführung der Professoren; ja, nicht zufrieden mit diesen aufregenden Schreckbildern, greift er in die Zeit der Scheiterhaufen und der Inquisition zurück. Gewiß wäre es bedenklich, wenn die betreffenden Gelehrtenkreise eine so peinliche Probe ihrer Überzeugungstreue und ihres Bekennermutes abzulegen gezwungen würden, wie sie nicht etwa eine weit entlegene, rohe Vergangenheit, sondern das erste Jahrzehnt des neuen Deutschen Reiches von den deutschen Katholiken und dem katholischen Klerus forderte — mit allen Gewalt- und Zwangsmitteln des modernen Staatswesens.

Allein alle diese Schreckbilder können unseren Bonner Philosophen nicht von der peinlichen Frage retten: Wenn Religion und Konfession nicht die Grundlage der Volksschulbildung sein dürfen, damit die Universitäten nicht davon berührt werden: welche Grundlage sollen sie denn nach Jürgen Bona Meyer haben? — Religion und Konfession sind die großen geschichtlichen Formen der Weltanschauung, und zwar jener, welche in Gott, d. h. der selbstbewußten und selbstmächtigen Vollkommenheit, in dem selbstwirklichen Geiste den Ursprung und Endzweck allen endlichen Seins und Wirkens, aller natürlichen und sittlichen Gesetzlichkeit erkennt. — Wenn nun die religiöse und konfessionelle Weltanschauung, wenn nun die gottgläubige und christliche Weltanschauung als Grundlage der Schule unzulässig ist — wie Jürgen Bona Meyer grundsätzlich will —, so bleibt von seinem Standpunkt aus nur übrig, die irreligiöse Weltanschauung als diese Grundlage anzunehmen, die antichristliche, welche den persönlichen Gott nicht kennt oder geradezu verwirft. Oder soll etwa die Freiheit der Weltanschauung die Grundlage der Volksschule bilden? Ich fürchte, im Eifer der Bekämpfung des Volksschulgesetzentwurfs hat sich der Bonner Philosoph mit obigen zwei Sätzen selbst die Schlinge um den Hals gelegt!

Ohnedies findet sich weder bei ihm noch bei Paulsen etwas, was einigermaßen die moderne Wissenschaft von der Vaterschaft der radikalen Bestrebungen befreien könnte, in welche die gelehrigen Massen die vornehm ausgesprochenen Grundsätze der freien Forschung übersetzen — vielleicht nicht fein, aber folgerichtig. Auch die Sozialdemokratie versichert zuweilen, und zwar ebensooft wie die vornehmere Wissenschaft, ihre freundliche Duldung gegen die Religion, wenigstens gegen die private Religion, wie sie anderseits ihr ebenso wie die akademische Wissenschaft den Krieg auf Leben und Tod erklärt.

Gegenüber den Ausführungen von Jürgen Bona Meyer und Paulsen stelle ich vielmehr den Satz auf: Die Intoleranz und Ausschließlichkeit der modernen Wissenschaft gegen die gottes- und offenbarungsgläubige Wissenschaft ist eine Tatsache; die versuchte Ablehnung und Entschuldigung bezw. Rechtfertigung und Begründung dieser Stellung ist durchaus unglücklich und hinfällig, sophistisch und spitzfindig.

Jürgen Bona Meyer selber gesteht: »Es wird uns schwer, diese gebundene Wissenschaft als vollwertig anzusehen. In Tübingen ist deshalb sogar einmal 1857 der Senatsantrag gestellt worden, die katholischen Theologieprofessoren wegen dieser kirchlichen Gebundenheit, wegen dieses Mangels der vollen wissenschaftlichen Freiheit von der Senats- und Rektoratswahl auszuschließen. Wir denken jetzt friedlicher . . . aber es ist klar, daß bei kirchlicher Steigerung des Unterschiedes das Halten an solcher Gemeinschaft immer schwieriger und das Loslösen der Theologen von der Universität immer wahrscheinlicher wird« (p. 53. 54).

Wir verstehen wohl die Drohung; aber das verstehen wir nicht, wie man im Namen der freien Forschung und Wissenschaft, der vollen Lehr- und Lernfreiheit jener Überzeugung die Arena des geistigen Kampfes und Wirkens verschließen will, welche sich aus inneren Gründen und in der Konsequenz des Gedankens zu dem persönlichen Gott und Schöpfer sowie zu seiner Offenbarung bekennt.

Jürgen Bona Meyer erklärt sich selbst als einen dem Christentum freundlichen Philosophen — allerdings unter Wahrung seines freien Standpunktes. Er wahrt aber auch seine philosophischen Kollegen gegen den Vorwurf antichristlicher Gesinnung, aber

leider sind es lauter Verstorbene, die er zum Beweis dafür anführt (cf. p. 29).

Vielleicht fände er noch mehr, wenn er noch weiter in die Vergangenheit zurückginge. Oder sollten die Namen der Lebenden, welche die philosophischen Lehrstühle insbesondere in den katholischen Universitätsstädten innehaben, allzusehr ungeeignet sein, für eine dem Christentum freundliche Gesinnung der gegenwärtigen Universitätsphilosophie als Beleg zu dienen? Nur ein einziger Philosoph ist unserem Autor bekannt, der eine dem christlichen Offenbarungsglauben feindselige Haltung eingenommen habe, und dieser eine sei in Würzburg (p. 28).

Jürgen Bona Meyer hält uns offenbar für ebenso unbewandert in der gegnerischen Literatur, wie man es auf gegnerischer Seite — natürlich aus vorurteilsloser Allseitigkeit — hinsichtlich unserer Schriftstellerei ist, wenn er meint, durch die Preisgabe dieses einen die gesamte Sippe vor dem unbehaglichen Vorwurf schützen zu können (p. 28. 59).

Wie kindlich ist ferner die Ausflucht, die Fachprofessoren der juristischen, medizinischen und naturwissenschaftlichen Fakultät hätten ja gar keinen Anlaß, sich über den persönlichen Gott, Weltschöpfung und Offenbarung zu äußern! Und doch wimmelt seine eigene Schrift von faden Witzeleien, welche als Auslese jener bekannten Andeutungen gelten können, mit denen wohlfeile Beifallsstürme in den Hörsälen nicht allzu selten erstrebt werden (cf. p. 21—23).

Das Wort des Reichskanzlers Caprivi: »Christlich oder atheistisch« wird von Jürgen Bona Meyer als verhängnisvoll erklärt. Natürlich! denn seine entrüstete und leidenschaftliche Erklärung gegen Bischof Haffner (p. 13) würde völlig zusammenbrechen, wenn es sich wirklich eigentlich nur um diesen Gegensatz handelt! Das ist ja seine Ausflucht, daß die Philosophie-Professoren zumeist nicht Atheisten und Materialisten, sondern Pantheisten seien. Sie nennen die Welt Gott und sind damit von dem Vorwurf der Gottlosigkeit frei. Kann es einen einfacheren Ausweg geben? Nun, auch der derbste Materialist kann den Urstoff »Gott« nennen: ist er damit etwa religionsfreundlicher oder christentumsfreundlicher geworden? Nicht der Name macht es aus, sondern die Sache, der wirkliche Gottesbegriff! Worauf es ankommt, ist

nichts anderes als der lebendige, persönliche Gott, der als Schöpfer, Herr und Richter mit erstursächlicher Weisheit und Heiligkeit über der Welt steht und sich als Lehrer, Vater und Heiland in Gnaden zu geistigem Verkehr mit seinem Geschöpf herablassen kann. Wenn aber der eigentliche Gegensatz: Christlich oder Atheistisch! lautet, auf welche Seite kommen da die pantheistischen Philosophen zu stehen? auf welche Seite werden sie sich selber stellen? Wird der salbungsvolle Gebrauch oder Mißbrauch des Namens »Gott« stark genug sein, sie auf die gottesgläubige Seite hinüberzuziehen, oder wird der Spott über Weltschöpfung und Offenbarung sich als der richtigere Ausdruck ihrer Gesinnung erproben?

Doch nicht erst der Staatsmann, der die praktische Bedeutung vor allem würdigt, sondern der spekulative Philosoph, und zwar kein geringerer als der jüngere Fichte selbst, tritt dafür ein, daß der Gegensatz: Christlich oder Atheistisch! der eigentliche und einzig maßgebende sei. Er sagt in seinen Fragen und Bedenken 1876 also: »Um den Charakter und die eigentliche Signatur der philosophischen Gegenwart zu bezeichnen, genügt es lange nicht mehr, zur Unterscheidung ihrer Parteien der alten Formeln sich zu bedienen, des Gegensatzes etwa von Pantheismus und Deismus, von Dualismus und Monismus, oder nach der erkenntnistheoretischen Seite hin von Sensualismus und Intellektualismus, von Idealismus und Realismus, endlich von Dynamismus und Atomismus usw. Alle jene Partikulargegensätze sind heute untergegangen, gleichsam verschlungen von dem Grundgegensatze der mechanischen Weltanschauung und der teleologischen, oder kürzer, prägnanter und verständlicher: von Theismus und Atheismus« (4. Sendschreiben p. 73). — Wie macht sich nun der kühne Vorwurf von gewissenloser Verleumdung, den Jürgen Bona Meyer gegen die katholischerseits ausgesprochene Erklärung erhoben hat?

Doch Jürgen Bona Meyer und Paulsen gewähren uns einen interessanten Einblick in den eigentlichen Grund, um dessentwillen die gottesgläubige Wissenschaft nach ihrem Ermessen keine Wissenschaft ist und darum auch keinen Anspruch auf die Freiheit der Wissenschaft hat. Paulsen schreibt in der genannten Festschrift: »Im Mittelalter handelte es sich durchaus um die Überlieferung und Aneignung anerkannter, in den kanonischen

Texten vorliegender Wahrheit: und auch im 16. und 17. Jahrhundert blieb das die herrschende Anschauung. Erst im 18. Jahrhundert hat sich die große Wandlung vollzogen; es wurde nunmehr die Konsequenz der Reformation und zugleich die Konsequenz der vollständigen Umgestaltung des Weltbildes durch die kosmologisch-wissenschaftliche Forschung gezogen: Die Wahrheit ist nicht als fertige Lehre vorhanden, sie wird durch die fortschreitende Arbeit der wissenschaftlichen Forschung hervorgebracht . . . Der Professor wurde nun erst wirklich, was sein Name sagt: ein Bekenner persönlicher Anschauungen und Überzeugungen. Das zu sein, ist auf den deutschen Universitäten seitdem sein Recht und seine Pflicht« (p. 76. 77). »Im allgemeinen ist das überall anerkannt. . . . Nur an zwei Punkten wird auch heute noch wenigstens gelegentlich der Versuch gemacht, der Lehrfreiheit Grenzen zu ziehen: in der Theologie und in der Philosophie« (p. 77).

Wie aber nun, wenn der Professor oder Philosoph oder Theologe der wissenschaftlichen Überzeugung ist, daß der kosmologisch-naturwissenschaftliche Fortschritt, der durch das »gebundene« Denken eines katholischen Theologen, des Domherrn Kopernikus in die astronomische Weltanschauung gebracht wurde, durchaus kein vernünftiges Bedenken gegen den persönlichen Gott, gegen die Offenbarung und Menschwerdung Gottes auf einem untergeordneten Planeten mit sich bringt? es sei denn, daß man unter dem persönlichen Gott etwas verstehe, wie Jürgen Bona Meyer und Paulsen es ganz im Stile der vornehmen Philosophie durchblicken lassen, was auch nicht dem einfachsten Christen einfällt: Gott sei gedacht als ein unendlich riesenhaftes Einzelwesen, das wie ein Zimmermann von außen mit mechanischer Kraft an den Weltenbau herantrete und von Zeit zu Zeit mehr oder weniger willkürlich in den Weltenlauf eingreife! Bei diesen Herren ist durch das kopernikanische Weltsystem wirklich die Wohnungsnot an den persönlichen Gott herangetreten, die Unmöglichkeit der Offenbarung dargetan und damit die grundsätzliche Ablehnung der durch Offenbarung dargebotenen Wahrheit als Vorbedingung und Maturitätszeugnis für moderne Wissenschaftlichkeit erklärt. Welch bornierten Anthropomorphismus muten diese Herren dem christlichen Glauben und Denken mit unverbesserlicher Beharrlichkeit zu! Und doch mag nirgendwo ein gröberer Anthropo-

morphismus zu finden sein als bei dem pantheistischen Gottesbegriff, wie ihn Paulsen in seiner »Einleitung in die Philosophie«, z. B. p. 244 u. 39, entwickelt: man möchte fast meinen, um ihn dem berechtigten Gespött der materialistischen Naturforscher geradezu preiszugeben. — Wer sich nur einigermaßen auf die Höhe des christlichen Gottesbegriffes im Glauben und Wissen erhoben hat — was von der großen Gesamtheit unseres katholischen Volkes in Deutschland ganz gewiß gilt — dem kommt doch wahrlich kein ernstlicher Zweifel, ob die Welt noch ebenso notwendig der Erklärung und Verursachung durch einen gestaltenden Gedanken und einen hervorbringenden Willen bedürfe, wenn sie die Erde nicht zum Mittelpunkt hat wie damals, als man die Erde für ihren Mittel- und Schwerpunkt ansah! Was immer der Erdball für eine astronomische Stellung im Weltenbau einnehme — die Erschaffung durch eine erdenkende Weisheit und allmächtige Güte bleibt unentbehrlich, solange das Denken der Vernunft nicht zum Stillstand gezwungen wird. Mögen sich die Dimensionen der Welt noch so endlos in Zeit und Raum ausdehnen, so groß wird sie nie, daß sie des gestaltenden Gedankens und des setzenden Willens, d. i. des persönlichen Gottes, seiner schöpferischen Weisheit und Macht entbehren könnte.

Aber das frage ich: Ist es etwa Unrecht, wenn man eine Philosophie oder Literatur antichristlich nennt, welche den persönlichen Gottesbegriff und damit Schöpfung, Offenbarung und Menschwerdung, Weltgericht und Vergeltung als groben Anthropomorphismus beharrlich prostituiert, dem Spott des Materialismus preisgibt und grundsätzlich als unwissenschaftlich von der Arena der Wissenschaft ausschließt? Das geschieht indes und geschah wieder durch die genannten Philosophen, indem sie die Entdeckung des Kopernikus als verhängnisvoll für den persönlichen Gottesbegriff und den christlichen Offenbarungsglauben hinstellen.

Die Herren stellen sich auch so, als ob es durchaus unwissenschaftlich sei, in seiner Weltanschauung durch innere Überzeugung gebunden zu sein; als ob nicht jede erkannte Wahrheit die denkende Vernunft mit Folgestrenge binde; als ob logische oder theoretische Charakterlosigkeit der höchste und reinste Ausdruck der wissenschaftlichen Freiheit sei; als ob es undenkbar sei, auf Grund rein sachlicher Gründe und Erwägungen, Forschungen und

Erkenntnisse zur Übereinstimmung mit dem Kirchenglauben zu kommen!

Obgleich es ein in seinem Denken ganz mechanisch gebundener, durch die absolute Autorität der Kirche ausschließlich bestimmter katholischer Theologe, ein Kopernikus war, der dem naturwissenschaftlichen Denken neue Bahn gebrochen, meint Paulsen doch zum Troste der protestantischen Theologie also schreiben zu sollen: »Der Glaube steht hier (im Protestantismus) nicht auf einer äußeren Autorität (sehr bedenklich, da geschichtliche Tatsachen doch der autoritativen Beurkundung bedürfen, um vernünftigermaßen Glaubensgrund zu werden, und da das Christentum Geschichte ist, wenn es empirische Wahrheit ist!), und darum kann auch die Lehre nicht darauf gestellt werden. Zwischen dem Bekenntnis der Kirche und der Lehre der Fakultäten ist hier nur das Verhältnis freier Zusammenstimmung möglich, nicht das absolutistischer Unterordnung. (Muß man sich nicht in allen Wissenschaften den konstatierten Tatsachen und Wahrheiten absolut unterordnen? Läßt die Wahrheit etwa mit sich markten? Ist sie für Kompromisse geeignet, wie politische Fragen? Sind Wahrheit und Konstitutionalismus verträglich, wie Paulsen meint?) In der katholischen Kirche herrscht das absolutistische Prinzip (sc. der Majestät der tatsächlichen Wahrheit); die protestantische ist überall auf freie Anerkennung gestellt. Freilich, jenes ist einfacher, aber das Einfachere ist nicht immer auch das Bessere oder das Sichere. Das Lebendige ist nicht ein Einfaches, das Mechanische hat den Vorzug der Einfachheit. Der Absolutismus im Staatsleben ist auch einfacher als die konstitutionelle Monarchie« (p. 78).

Ich halte zunächst dafür, jene Theologie ist wissenschaftlich, welche die Wahrheit ebenso wie die empirischen Wissenschaften in der absoluten und unantastbaren Majestät der Tatsächlichkeit durch unbedingte Unterordnung anerkennt, nachdem und insofern ihre Tatsächlichkeit dargetan ist. Je konstitutioneller und kompromißmäßiger, desto weniger wissenschaftlich. Die Sibylle der Wahrheit läßt sich nichts vom vollen Preis abhandeln!

Sodann möchte ich an Herrn Paulsen die Frage stellen, warum es in der protestantischen Wissenschaft durch die ungebundene

und unbeschränkte Entfaltung des subjektiven Denkens zu einer »freien Zusammenstimmung« zwischen Fakultätswissenschaft und Kirchenlehre kommen könne? — Nebenbei sei noch bemerkt, daß Paulsen die Idee von der katholischen Kirche als etwas Leblosem und Mechanischem wohl kaum aus der Geschichte gewonnen haben dürfte.

Wir sollen nach Jürgen Bona Meyer zufrieden sein, wenn die Universitätswissenschaft und die Philosophie insbesondere sich in Hörsaal und Literatur formell anständig gegenüber der Religion, dem Offenbarungsglauben und der Kirchenlehre benimmt und äußert. Dies scheint ihm nach seinen Ausführungen die hinreichende Leistung der Philosophen für die Religion zu sein.

Sie mag hinreichen seitens derer, die der Religion und dem Christentum von ihrem philosophischen Standpunkt nicht mehr entgegenbringen können. Aber die christliche Glaubensüberzeugung hat auch das Bedürfnis und erhebt den Anspruch, in allen Formen des wissenschaftlichen Denkens und Forschens auch die philosophische Begründung und Rechtfertigung ihrer Lehre zu erzielen — in stetem Fortschritt theoretischer und praktischer Ausgestaltung.

Dazu fordert das katholische Deutschland mindestens den gebührenden Anteil an den öffentlichen Universitäten, die gebührende Vertretung bei Errichtung und Besetzung der Lehrstühle: dann erst ist Licht und Schatten für den geistigen Wettbewerb einigermaßen gleich verteilt; dann erst ist ein Wettstreit um die Wahrheit zwischen den verschiedenen Weltanschauungen möglich.

Es ist eine beharrliche, aber ungerechte Unterstellung, als ob die Resolutionen der Katholikentage eine Einschränkung oder Unterdrückung der antichristlichen Wissenschaft durch polizeiliche Mittel und äußeres Einschreiten der Staatsgewalt bezweckten.

Nichts weniger als das (wenigstens nach meiner persönlichen Auffassung); denn die Kirche kennt es aus Erfahrung am besten, wie wenig die gewaltsame Verfolgung gegen Ideen vermag: sie ist ja selbst unter dem Druck und Sturm der allseitigsten Verfolgung erstarkt. Aber sie will auf den zumeist von ihr gegründeten Universitäten wenigstens ebenso günstig gestellt sein, um mit geistigen Waffen und Arbeiten dem

bisher allein herrschenden und intoleranten Gegner des persönlichen Gottesbegriffs und des Offenbarungsglaubens gegenüber den Wettkampf um die Wahrheit zu vollbringen!

Es ist ferner eine sonderbare Unterstellung, welche beliebt wird, als sei es katholische und kirchliche Intoleranz, wenn eine gebührende Vertretung des christlichen Geistes in der Philosophie und den allgemeinen Wissenschaften an unseren Universitäten gefordert wird. Das soll Intoleranz sein, wenn man dem Gegner nicht die Alleinherrschaft, zumal an einer stiftungsgemäß katholischen Universität geduldig zugesteht? Und das in einem Land, dessen Bevölkerung, mindestens in den katholischen Gebieten, wirklich und ernstlich christgläubig ist? Man mutet uns zu und Jürgen Bona Meyer tut es in seinen Worten über die Konfession der Straßburger Professoren (p. 14) — es als die eigentliche Betätigung der religiösen Toleranz, der wissenschaftlichen Vorurteilslosigkeit und der konfessionellen Unbefangenheit anzusehen und stillschweigend zu dulden, wenn die Lehrstühle vorwiegend oder fast ausschließlich von Protestanten besetzt werden! Mutet uns das Herr Jürgen Bona Meyer wirklich im Ernste zu?

Damit glaube ich meinen Satz hinreichend bewiesen zu haben.

Nur das erübrigt noch, feierlichst auszusprechen: Dem Grundgedanken und den Traditionen des katholischen Geistes in Deutschland und seiner Weltaufgabe entspricht es nicht, seine Ansprüche auf eine gebührende Vertretung an unseren öffentlichen Universitäten zu mindern oder gar aufzugeben — aus Unmut oder Überdruß an dem engherzigen Geiste, der dort die Alleinherrschaft mit allen Mitteln behaupten will. Es entspricht ihm nicht, sich dafür auf die Gründung neuer Stiftungen zurückzuziehen, und den Schwerpunkt der katholischen Wissenschaft etwa auf freie Universitäten oder auf die Seminarien zu verlegen. Vielmehr fordert Zeit und Land, daß das katholische Deutschland sein politisches Recht auf die gebührende Vertretung des christlichen Geistes an unseren Universitäten geltend mache — durch öffentliche Forderung wie durch fachmännische Beteiligung an der wissenschaftlichen Arbeit.

Die Stiftung freier katholischer Universitäten ist berechtigt und wertvoll für sich, der stärksten Beförderung wert: aber nicht als das einzige, noch auch als das hauptsächliche Heilmittel, auch nicht etwa als Ersatz für die Preisgabe unserer Position und unserer zu erkämpfenden Ansprüche an den öffentlichen Universitäten. Diese sind zu eng mit dem nationalen Leben verwachsen, so daß jeder Rückzug auf eigene Anstalten von vornherein als eine Preisgabe des größten Teils der akademischen Jugend wie des öffentlichen Geistes an die antichristliche Wissenschaft erscheint, als eine Entfernung und Trennung des katholischen und christlichen Geistes von dem nationalen Leben und Streben. Einfluß wird geübt nicht bloß auf die bereitwillige Jüngerschaft, sondern vielleicht noch mehr auf die feindselige Gegnerschaft gerade durch Opposition und Kampf.

Bei der öffentlichen Bedeutung, welche gottlob dem katholischen Klerus in Deutschland gesichert ist und bleiben soll, ist es auch nie zu erwarten, daß der Staat in dem Maße, als es vermeint wird, auf den bestimmenden Einfluß hinsichtlich der Bildungsanstalten der Theologie verzichte.

Es ist sodann in der Tat ein überaus glücklicher Vorzug der deutschen Universitäten, daß in ihnen das Lehramt mit der wissenschaftlichen Forschung zu gegenseitiger Belebung und Bereicherung innig verwachsen ist: nicht etwa das Lehramt für eine auserwählte kleine Schaar von Doktoranden, die sich zum wissenschaftlichen Lehrberuf vorbereiten, sondern das allgemeine akademische Lehramt für alle Kandidaten der betreffenden Fakultät, bezw. auch Universität. Das ist ein unschätzbarer Vorteil für den Professor wie für die Studentenschaft: diese lernen so nicht bloß Gedanken, sondern auch das methodische Denken, nicht bloß die Früchte der Forschung, sondern auch den priesterlichen Dienst der Wahrheitsforschung selber. Diesen Vorteil möge sich das katholische Deutschland nicht entgehen lassen!

Endlich ist Trennung und Entfernung vom Gegner keine Erledigung des Kampfes, noch weniger eine siegreiche Vollendung des Kampfes, am wenigsten für den Katholiken, dem als Ziel und Zweck seiner Kirche die geistige Eroberung der Welt für Gottes Reich vor der Seele steht: mit den Waffen

des Geistes und der wissenschaftlichen Arbeit; denn nur das ist wahrhaft und dauernd erobert, was auf geistige Weise erobert worden ist!

Dazu gehört und gehöre die Eroberung der geistigen, der modernen Welt und Wissenschaft samt ihren Hochburgen mit den unablässigen Forderungen des Rechtes wie noch mehr durch unermüdlichen Wettkampf auf allen Gebieten der Fachwissenschaften in fortschreitender Forschung, Lehr- und Lernarbeit: damit die Kirche sich auch in diesem Sinne als die wahre Universität auch für die modernen Wissenschaften und als die wahre Hochschule des wissenschaftlichen Fortschritts erweise. Ich schließe mit dem erhabenen Gotteswort: »Kämpfe bis zum Tode für die Wahrheit, und der Gott der Wahrheit wird auch für dich streiten!«

Die Grundgedanken des messianischen Lebensplanes Jesu

auf Grund der exegetischen Werke des verlebten Professors Dr. Joseph Grimm.

Trauerpredigt zu dessen Gedächtnis

gehalten in der Universitätskirche zu Würzburg am 15. Januar 1896.[1]

Non iudicavi me scire aliquid inter vos nisi Iesum Christum et hunc crucifixum.
1 Cor. 2, 2.

»Ich hielt dafür, unter euch nichts anderes zu wissen als Jesum Christum und zwar als den Gekreuzigten.

Mein Wort und mein Vortrag suchte seine Kraft nicht in den künstlich überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in der Kundgebung des Geistes und der Macht; damit euer Glaube nicht in Menschenweisheit, sondern in Gottes Macht wurzle.

Weisheit tragen wir allerdings auch vor unter den Gereifteren, aber nicht die Weisheit dieser Welt, noch der Großen dieser Welt, welche zunichte werden: sondern Gottes Weisheit, die im Geheimnis verborgen ist, die Gott von Ewigkeit her zu unserer Verklärung bestimmt hat, die keiner von den Großen dieser Welt erfaßt hat: denn hätten sie dieselbe erfaßt, so würden sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt haben.

Vielmehr ist es, wie geschrieben steht: ,Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und keines Menschen Herz vernommen,

---

[1] Gedenkblätter zu Ehren des hochw. Geistlichen Rates Dr. Joseph Grimm, weiland Professor der neutestamentlichen Exegese an der Universität Würzburg. Zum ersten Jahrestage seines Todes gewidmet von Dr. Herman Schell, derz. Rektor der Universität Würzburg, und Dr. Albert Ehrhard, Professor an der Universität Würzburg. Zum Besten des Würzburger Bonifatiusvereins. Würzburg, A. Goebel 1897. S. 115—132.

hat Gott denen bereitet, die ihn lieben. Uns aber hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist; denn der Geist erforscht alles, auch die Tiefen der Gottheit.'« 1 Kor. 2, 2—10.

In Christo Jesu vereinigte Trauerversammlung!

Jedes Menschenleben ist so viel wert, als es von Gott in sich aufgenommen hat. Für die Öffentlichkeit und für die Zukunft ist jedes Menschenleben genau so viel wert, als es Licht und Kraft in sich gesammelt und verwertet hat, um anderen zu Gott zu verhelfen, um anderen die Richtung zum Vollkommeneren zu geben. Nicht durch Wissen allein geschieht dies, nicht minder durch Pflichttreue und Berufseifer überhaupt, im Dienste jeden Rechts und jeder Liebe, jeder Not und jeden Gutes!

Alles, was auf Erden geschieht und an Arbeit geleistet wird, sagt die Naturwissenschaft, ist Sonnenlicht und Sonnenwärme, verborgen unter dieser oder jener Form des Wesens und Wirkens. So ist auch jedes Menschenleben, soweit es eine wahre und echte Bedeutung hat, göttliches Sonnenlicht und göttliche Sonnenwärme, unter irgendeiner Form des Endlichen verarbeitet: Licht vom Lichte, Feuer vom Feuer der lebendigen Gottheit!

Jedes Menschenleben ist nur so viel wert, als es von Gott, d. h. von der Wahrheit und Güte in sich gesammelt hat und als es anderen zu Gott zu verhelfen vermag. Wenn das wahr ist, um wie viel mehr muß das hier an dieser heiligen Stätte gelten, wo nur die ewige Wahrheit und Liebe ein Recht hat, wo nicht Menschenlob gestattet ist, sondern nur Gotteslob, wo nur das Wort der frohen Botschaft, das Wort von Jesus Christus erschallen darf, das Wort, das von Gott kommt und zu Gott führt, das Wort, das aus der Ewigkeit hallt und in die Ewigkeit fortwirkt?

Aber das Leben des Verewigten, unseres schmerzlich betrauerten Kollegen, des Professors und Geistl. Rates Dr. Joseph Grimm, war eben dem Gottmenschen geweiht: — verborgen in Christus und mit Christus in Gott während dem ersten Dritteil seines Lebens; das zweite Dritteil in der Jüngerschaft Christi, im Dienst der hl. Schriften während seiner Lehrtätigkeit zu Regensburg, als deren Frucht »Die Einheit der Evangelien« erschien;

das letzte Dritteil endlich dem Leben Jesu selber, um dasselbe immer tiefer, immer weiter, immer höher zu erfassen.

»Die Einheit der Evangelien« war die erste große Lebensaufgabe, welche sich der Verfasser setzte; den höheren Standpunkt zu gewinnen, von dem die bedeutungsvolle Eigentümlichkeit eines jeden Evangeliums und seines messianischen Lebensbildes sich in ungezwungener Weise mit den übrigen Evangelien zu einem wunderbaren Mosaikbild des Lebens Jesu zusammenschließe.

Noch mehr lag ihm eine andere Aufgabe am Herzen, nämlich die Aufhellung der inneren Einheit der Evangelien, der Nachweis des göttlichen Planes im Lebensgang Jesu, des pragmatischen und lebendigen Zusammenhanges im gesamten Verlauf der messianischen Erscheinung und Wirksamkeit.

Denn das stand dem Verewigten fest, daß das prophetische Wort im vollsten Sinne Wahrheit sei: »Aufsprossen wird ein Reis aus Isais Stamme, aufblühen eine Blume aus seiner Wurzel! Ruhen wird auf ihm der Geist des Herrn!« Jes. 11, 12. Das stand dem Verewigten fest, daß der Gott, dessen gesetzgeberische Weisheit in den vergänglichen Gräsern und Blumen des Feldes, die heute blühen und morgen welken, so wunderbar und allbestimmend waltet, dessen Geist ausgegossen ist über alles, selbst über das geringste seiner Werke, auch sein großartigstes Kunstwerk, das Erdenleben des Gottmenschen und das messianische Heilswerk der Erlösung bis ins kleinste hinein nach einem festgeschlossenen Plane gesetzmäßiger und notwendiger Entwicklung entworfen habe!

Der Lebensplan des Gottmenschen war von Grund aus bestimmt durch den Zweck seines schmerzlichen Opfertodes.

Darauf wies schon die jungfräuliche Empfängnis hin, wie uns der Verewigte darlegt. Das Haus Davids hatte sich unwürdig und unfähig gemacht, zur eigentlichen Stammvaterschaft des Messias berufen zu werden: damit begründet der Prophet Jesajas die Geburt aus der Jungfrau. — Wenn aber das königliche Haus Davids dem göttlichen Heilszweck und Erlösungsplan immer fremder wurde, dann auch das Volk: — wie seine ganze Geschichte bezeugt. Die Verarmung und Bedeutungslosigkeit des Hauses

David führte ihrerseits wieder dazu, daß der gottverheißene Messias als neugeborenes Kind in der Davidstadt, in Bethlehem, keine Unterkunft fand, daß das göttliche Kind von dem königlichen Tyrannen zum Tode gesucht und in die Verbannung nach Ägypten vertrieben ward. Die Verborgenheit des heranwachsenden Jesus im Schoß der hl. Familie zu Nazareth war ebenfalls eine Folge derselben Ursachen und notwendig gemacht durch die weltlich-fromme Geistesrichtung Israels und durch die darin wurzelnde Zweckbestimmung des Messias zum höchsten sittlichen Heldentum im Opfertod für seinen messianischen Beruf.

Dieser Gegensatz sollte im Gedankenleben des Messias geistig und innerlich durchgekämpft werden, ehe er sich im Lebens- und Leidensopfer Jesu schmerzlich auswirkte. In der Versuchung nach der Taufe sollte der Messias den Angriff des Weltgeistes erfahren, und damit aller jener trügerischen und verführerischen Mächte des Scheines, der Genußsucht, der Selbstsucht, der Niedertracht, die sich mit der Schwäche verbinden, um den hochstrebenden Geist in die Gemeinheit herabzulocken.

Der Weltgeist trat an den Menschensohn heran, als er nach vierzigtägigem Fasten wieder aus der Innerlichkeit der angestrengtesten Überlegung in die Welt irdischer Bedürfnisse zurückkehrend die Macht des Hungers und den Druck der Schwäche in außerordentlicher Heftigkeit empfand. Er verschmäht das Brot, das der Weltgeist ihm darbietet; denn Gott hat ihm die Wundermacht nicht dazu verliehen, um sich selber aus der Not und Drangsal zu helfen, um sich oder den Seinigen die Mühe des schwierigen Berufes zu erleichtern: das Wort aus Gottes Mund, der Gehorsam gegen des Vaters Gebot und gegen den göttlichen Erlösungsplan ist des Messias Speise und Lebensgesetz. Im Vertrauen auf die Fürsorge dessen, der ihn gesandt hat, weist Christus den Verführer ab.

Dieses Vertrauen benutzt der Versucher, um Jesum in noch gefährlicherer Weise auf die Probe zu stellen. Israel traute ja auch auf Gott und seine Verheißung: gerade deshalb glaubte es sich von aller inneren Bußpflicht befreit: Gott sei ja durch seine Verheißung gebunden; er müsse helfen! Die Verheißung Gottes, äußerlich und juristisch gefaßt, wurde damit zu einem Freibrief für alle weltlichen Hoffnungen und Gelüste einer geistlichen

Gottesgemeinde, die sich zum Genuß der irdischen Macht und Weltherrschaft berufen hielt. So sollte auch Jesus auf Grund des pflichtgemäßen Gottvertrauens zu eitler Wirksamkeit verleitet werden, zu prunkenden Wunderwerken, welche jeden Widerspruch und Zweifel einfach abschnitten, aber eben damit auch dem Glauben das höchste Verdienst, den Adel sittlicher Freiheit genommen hätten. Der Versucher zeigte dem Messias einen Gebrauch der Wundermacht, der ihm einen glänzenden Triumphzug und eine widerstandslose Eroberung der Geisterwelt versprach, aber — um den Preis des Verzichtes auf das höhere Verdienst und die allseitige Erprobung des Glaubens im langsam fortschreitenden Geisteskampfe. Jesus entlarvte auch hier den Weltgeist und riß der Sünde der Herrschenden in Israel die trügerische Maske vom Gesicht: Gott darf auch von der Frömmigkeit nicht versucht, auch nicht in den Dienst geistlicher Selbstsucht erniedrigt werden. Nicht ein müheloser Triumph ist das Wertvollste im Geisteskampf, sondern die sittliche Kraft und Verdienstlichkeit des Glaubens und der reinen Hingabe an die Wahrheit und an Gottes Wort!

Der Weltgeist zeigte dem Menschensohn die Herrlichkeit dieser Welt und einer messianischen Weltherrschaft voll Genuß und Triumph: voll Genuß, da die Wundermacht den Messias vor aller eigenen Not und Sorge bewahrt; voll Triumph, da sie allen geistigen Widerspruch durch Wunder vom Himmel erstickt und alle Gründe durch glänzende Erweise der Wundermacht ersetzt, indem sie sich bereitwillig allen Forderungen gewachsen und überlegen zeigt (cf. Mt. 12, 38 sq., 6, 1 sq., 27, 39—43; Mc. 8, 11 sq.; Lc. 11, 29—32; Jo. 6, 30).

Der Versucher zeigt ihm die Herrlichkeit einer äußeren Herrschaft, welche der Bequemlichkeit und dem Triumph des Herrschenden die geistige Vervollkommnung und Erhebung der Beherrschten unterordnet und zum Opfer bringt, jene Herrlichkeit einer äußeren Herrschaft, welche ihren verführerischen Reiz zu allen Zeiten, bei allen Völkern und in allen Ständen, in weltlichen und religiösen Formen ausgeübt hat.

Christus zeigt dem Geist, der so die Welt zu beherrschen trachtet und verspricht, daß das Götzendienst ist, und daß nur dem die Herrschaft und Anbetung gebührt, cui servire regnare est,

dem zu dienen königliche Freiheit ist, weil er allein Schöpfer und Lebendigmacher aller Vorzüge ist, weil er allein demnach nicht durch die künstliche Hemmung seiner Geschöpfe, sondern gerade durch deren fortschreitende Vervollkommnung und Erhebung verherrlicht wird.

So ward Christus im Geisteskampf zum Sieger über Satan und Weltgeist, so offenbarte er sich als wahrer Sohn Abrahams und als neuer, siegreicher Adam!

Das, worauf Christus in diesem geistigen Lebenskampf hochherzig verzichtet hatte, was er aus der Hand des Weltgeistes und im Sinne der Selbstsucht um keinen Preis angenommen, das ward ihm aus Gottes Hand um so reichlicher und zum Segen der ganzen Welt zuteil!

Gottes Heilsplan bestimmte und bereitete ihn selber zum wahren und lebendigen, wenn auch jetzt geheimnisvollen Brot der Welt, ihn das Wort, das aus dem Munde Gottes kommt, ihn den Gottesknecht, dessen Speise es ist, den Auftrag dessen zu erfüllen, der ihn gesandt hat, um in der gehorsamen Erfüllung dieses Auftrages seinen Leib im Todesschmerz brechen, sein Blut aus qualvollen Wunden ausströmen zu lassen!

Gott verherrlichte Jesum durch die Auferstehung, nachdem er ihn von der Höhe des messianischen Wirkens bis in die Tiefe schmerzlichster Gottverlassenheit hatte hinabsinken lassen. Es war das eine Verherrlichung und Beglaubigung von wesentlich höherer und edlerer Art, wenn auch weniger aufdringlich als die prunkende Bewahrung bei dem Absturz von der Tempelzinne. Jesus wurde verherrlicht als Sieger über den Tod, nachdem er ihn erlitten und indem er ihn innerlich überwand, nicht etwa dadurch, daß er äußerlich vor ihm bewahrt wurde.

Gott führte ihn endlich auf den Berg der Himmelfahrt und erhöhte ihn zur Rechten des Vaters, um seiner menschlichen Seele von dort die ganze Herrlichkeit der Welt in ihrer Ohnmacht und Nichtigkeit zu zeigen, damit sie der verklärte Messias durch die Feuerflammen des Hl. Geistes auch in den Herzen der Menschen innerlich überwinde und in ein Gottesreich unvergänglicher Herrlichkeit, Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft umwandle.

Das ganze Leben Jesu stand unter der großen Absicht, daß es mittelst des inneren und äußeren Leidens-

opfers zur sakramentalen Kommunion, zum heiligen Abendmahl für die gesamte Menschheit werde.

Je mehr das Leidensopfer des Messias in ihm und an ihm seine Fortschritte nahm, desto reichlicher ergoß sich die göttliche Segenskraft auf das Gotteslamm herab, die es zu einer wahren Seelenspeise für Zeit und Ewigkeit machte, zu einem wahren Manna und Lebensquell.

Der erste Vollzug des Opfers geschah durch die Selbstentäußerung des Menschensohnes in seiner irdischen Erscheinung, in der Armut und Niedrigkeit seiner Geburt und Kindheit. Deswegen sprach er bei seinem Eintritt in die Welt: »Opfer und Gaben forderst du nicht, aber einen Leib hast du mir bereitet. Brandopfer für die Sünde gefallen dir nicht, darum spreche ich: Siehe, ich komme, wie im Gesetz von mir geschrieben steht, um deinen Willen, o Gott, zu vollbringen! Dein Gebot ist in der Mitte meines Herzens! — Durch diesen Willen sind wir in der Aufopferung des Leibes Christi ein für allemal gereinigt.« Hebr. 10, 5—10; Ps. 39.

Schon dieser erste Vollzug des großen messianischen Opfers der Selbstentäußerung öffnete die Schatzkammern des himmlischen Segens und hat die Himmel in der Weihnacht honigfließend gemacht. Was ist süßer und seliger als der wunderbare Segen, der ungeschwächt von Geschlecht zu Geschlecht in den wahrhaft himmlischen Worten empfunden wird, mit denen die Engelsbotschaft der zweifelnden und entzweiten Welt die Versicherung und Bürgschaft der Gnade gab: »Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden, über den Menschen Wohlgefallen!« Die Kraft dieses Segens führte die Erstlinge Israels und der heidnischen Menschheit zum Genuß des messianischen Heils in der Huldigung, welche die Weisen aus dem Morgenland wie die wahren Schriftgelehrten Israels dem Kinde Jesu darbrachten. Das Wiedererwachen des weissagenden Geistes, die Heiligung des Vorläufers, des größten aller Propheten, all das waren Segnungen, welche der erste Vollzug des messianischen Opfers sofort vom Himmel herabzog!

Der zweite Vollzug des Leidensopfers geschah durch die Taufe Jesu im Jordan. Johannes hatte ihn als das Opferlamm Gottes verkündigt, und indem sich Jesus der Taufe unterzog, nahm er die Sünden der Welt auf sich und vollzog geistig das

Opfer seiner stellvertretenden Genugtuung. Der Segen des Opfers säumte nicht: der Himmel öffnete sich, und Gott der Hl. Geist schwebte in der sinnbildlichen Lichtgestalt einer Taube herab als Bürge und Frucht der Versöhnung. Die Stimme des Vaters erscholl vom Himmel: »Dieser ist mein vielgeliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe!« Der Himmel schloß sich nicht wieder: er blieb offen und steht offen.

Christus begann im Hl. Geiste, wie alle Evangelisten hervorheben, seine öffentliche Wirksamkeit und ward zum Sakrament des geistigen Lebens, zum Brot und Wein des wahren Lebens in all den vielen Lehren und Gleichnissen, Werken und Wundern, Gebeten und Vorbildern, in denen er das Wort Gottes, d. h. sich selber als Seelenspeise spendete. — Doch der Gegensatz ward immer schärfer, je deutlicher die Geistigkeit und Göttlichkeit der von ihm dargebotenen Güter hervortrat. Das Volk und noch mehr die Führer des Volkes nahmen immer stärker offenen Anstoß daran, daß er ihnen nicht ein weltlicher König-Messias werden wollte — nicht zum inneren Kampf der Selbstverleugnung, nein, sondern zum äußeren Kampf mit äußeren Waffen zur Schädigung anderer, zur gewaltsamen Eroberung irdischer Gebiete sowie zur Befriedigung jener Herrschsucht, die in der Unterdrückung und Ausbeutung der Gegner triumphiert.

Johannes der Vorläufer Jesu blieb ohne jeden Widerspruch der geistlichen Gewalten in Jerusalem dem Despotismus des ehebrecherischen Königs Herodes überlassen und wurde von diesem der Rache eines haßerfüllten Weibes geopfert: beides ließ das Schicksal ahnen, das dem von Johannes verkündigten Messias selber bevorstand. »Dessen Jünger trugen den Körper hinweg und bestatteten ihn: dann gingen sie hin und meldeten es Jesu. Als Jesus die Nachricht hiervon vernommen, begab er sich von dort zu Schiff an einen einsamen, abgesonderten Ort.« Mt. 14, 12. 13. »Ich sage euch, Elias ist schon aufgetreten, aber sie haben ihn nicht anerkannt, sondern mit ihm gemacht, was ihnen beliebte. So wird auch der Menschensohn von ihnen leiden müssen. — Da erkannten die Jünger, daß er von Johannes dem Täufer zu ihnen redete.« Mt. 17, 13.

Das Wunder der Brotvermehrung vermochte nicht, die Gemüter des galiläischen Volkes zu den himmlischen Aufgaben eines

übersinnlichen ewigen Lebens zu erheben: da sah sich der Gottmensch genötigt, die entscheidende Frage an seine Jünger zu stellen. Und siehe, sie bestanden die Probe; in aller Namen antwortete Petrus: »Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.« Damit hatten sie sich in Gottes Gnadenkraft als der Fels bewährt, auf den Christus mit Verwerfung des bestehenden Kirchentums, des gesetzlichen Tempelpriestertums und der Tempelgemeinde seine neue Kirche baute — für alle Zeit, solange die Erde steht. Das war die weltgeschichtliche Folge und Segnung jener Frage und Antwort. Die erste Aufgabe des messianischen Wirkens war erfüllt: der Glaube an seine Gottessohnschaft und an die Geistigkeit seines messianischen Reiches war in den Seelen seiner Jünger geboren. Diese geistige Geburt des Gottessohnes in der Überzeugung des Glaubens war etwas Großes — so groß, als die Schwierigkeit, welche der unmittelbare Eindruck einer wahren Menschheit bereitete, ja so groß als die Schwierigkeit, welche das hehre Geheimnis der Gottheit mit sich brachte. Vgl. Lc. 1, 45; 10, 21—24.

Der Messias hatte indes für seine Jünger noch einen anderen, mehr persönlichen Lohn für ihr glaubensstarkes Bekenntnis: er offenbarte ihnen zum erstenmal die Notwendigkeit seines Leidens und Sterbens. Damit begann Jesus die zweite große Aufgabe in der Heranbildung seiner Jünger: deren Erziehung zum Glauben, daß der von ihnen erkannte und bekannte Gottessohn seinen messianischen Beruf im Leiden und Sterben erfüllen müsse. Indem Jesus so zum erstenmal offen vor ihnen aussprach, was ihn selber innerlich von Anfang an zum Lamm Gottes gemacht hatte, regten sich die widerstrebenden Mächte menschlichen Denkens und Wollens wiederum mit aller Gewalt und bebten vor diesem Lebensplan des Messias zurück: »Weiche von mir, Satan! Du bist mir zum Ärgernis: du sinnest nicht, was Gottes ist, sondern was menschlich ist.« Mt. 16, 13—23. Allein Jesus vollzog wieder das Opfer des Gehorsams und führte auch seine widerstrebenden Jünger in den Geist dieses schmerzlichen Opfers gemeinsamer Selbstentäußerung ein: es mußte sein! denn sie, seine Jünger, sollten ja der Erbe und Träger seines Geistes sein und bleiben durch alle Geschlechter bis ans Ende der Zeiten! Wie könnte denn auch das Lebensgesetz seiner Kirche ein anderes werden als

das Lebensgesetz ihres Stifters und Meisters? Jo. 12, 27. 28; Lc. 22, 28—30.

Jesus führte in der Ausführung dieser Aufgabe seine Jünger gleich darauf auf den stillen, erhabenen Berg, um dort zuerst in hoherpriesterlicher Einsamkeit und nächtlichem Gebet sein Opfer von neuem zu vollbringen. »Und während er betete, wurde der Anblick seines Angesichtes verklärt und sein Gewand hell glänzend. Und siehe, zwei Männer redeten mit ihm, Moses und Elias, die in Herrlichkeit erschienen und den Ausgang besprachen, den er in Jerusalem vollenden müsse.« Lc. 9, 28—36. Die Antwort vom Himmel ließ nicht auf sich warten: in der Lichtwolke, seinem uralten Sinnbild, erschien der Hl. Geist, als der lebendige Quell des belebenden Taues und Gnadenregens, der in Kraft des Opfers Jesu die dürre Wüste der lieblos und gottlos gewordenen Menschheit wieder umwandelt in ein Paradies der wahren, geistig-sittlichen Gottesgemeinschaft, fruchtbar an guten Werken, die Leben sind und Leben fördern wie er selbst, der Herr und Lebendigmacher. Es erscholl vom Himmel wieder wie einst die Stimme des Vaters: »Siehe, mein vielgeliebter Sohn; ihn sollt ihr hören!« Lc. 9, 35.

Der wirkliche Vollzug des Leidensopfers bildet den erschütternden Abschluß des messianischen Lebens. Naturgemäß erscheint der Messias hier mehr als das Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, schweigend und duldend. Damit aber über dem äußeren Verlauf der innere Geist nicht übersehen oder gar zweifelhaft werde, der das ganze Leiden Jesu beseelt, damit Christus unzweifelhaft für Gläubige und Ungläubige als der Hohepriester erscheine, der freiwillig in den Tod geht, der aus eigener Hingabe in die Zwangslage feindseliger Gewalten kommt; zu diesem Zweck und zugleich zur Verewigung seiner messianischen Opfertat und ihrer Segensfülle feiert Jesus noch vor seiner Gefangennahme das Abendmahl und vollzieht da mit dessen Feier in tiefbedeutsamem Geheimnis das Opfer seines Leibes, der am folgenden Tag gebrochen, und seines Blutes, das morgen vergossen werden sollte! — Wie die Rede eines Sterbenden hatte es ja bereits geklungen, als Jesus dereinst nach der Brotvermehrung zur Osterzeit das wahre Lebensbrot den Seinen zum wirklichen und leiblichen Genuß verheißen hatte: »Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise, mein Blut

ist wahrhaft ein Trank; wer mein Fleisch isset und mein Blut trinket, der bleibt in mir und ich in ihm.« Jo. 6, 56 f.

Noch erschütternder mußten Jesu Worte in die Seele dringen, als er dies sehnlichst erwartete Abendmahl nun wirklich feierte und in so fremdartigen unerhörten, aber deutlichen und bestimmten Worten den Opfertod geistig an sich vorausnahm, den er kurz zuvor als Lösegeld für viele erklärt (Mt. 20, 28) und für dieses Osterfest angekündigt hatte. »Ihr wißt, daß nach zwei Tagen Ostern ist, dann wird man den Menschensohn zur Kreuzigung ausliefern.« (Mt. 26, 2.) Seine freie Tat sollte es sein und immerdar bleiben, was er am folgenden Tage erlitt. »Niemand kann mir mein Leben entreißen, sondern freiwillig gebe ich es dahin. Ich habe Macht, es hinzugeben, und habe Macht, es wiederzunehmen. Diesen Auftrag habe ich von meinem Vater empfangen.« Jo. 10, 18.

Was der Herr so im Abendmahl geistig und geheimnisvoll für damals und für ewige Zeiten an sich selber vollzogen, als Priester nach der Ordnung des Melchisedek: im Garten Gethsemane, im Gerichtshof, auf Golgotha wurde es an ihm in Schmerzen vollzogen. Wohl hat der Todeskampf im Ölgarten zu allen Zeiten großes Befremden erregt: das letzte Abendmahl ist der große Beweis, den das Zeugnis des hl. Apostels Paulus ganz unzweifelhaft macht, daß Jesus wirklich als freier Hoherpriester mit heiliger Entschlossenheit zum letzten Vollzug des inneren und des äußeren Opfers schritt, wenn auch mit schmerzlichem Entsetzen vor all der Unnatur, welche sein tiefdringender Blick in dem Todesschicksal für das gottebenbildliche Menschenwesen erkannte, wenn auch mit all dem Widerstreben, das ein edler, ein heiliger Sinn, der ganz Menschenliebe war, bei so vieler und zwar menschlicher Gemeinheit und Falschheit, Schwäche und Undankbarkeit, wie Bosheit und Selbstsucht empfinden mußte: die ganze äußere Schwäche des Guten unter dem grinsenden Triumph alles Bösen in der Menschenbrust!

Allein auch bei diesem bittersten und peinlichsten Opfervollzug fehlte die göttliche Segnung und Salbung nicht, welche das vollbrachte, gottmenschliche Opfer zum sakramentalen Abendmahl für die ganze Welt gemacht hat! Als Frucht des Kreuzesbaumes ergoß sich die Fülle des Hl. Geistes am nächsten Pfingst-

fest über die Menschheit herab, nicht mehr unter dem sanften Sinnbild der Taube, auch nicht der befruchtenden Wolke, sondern so, wie es dem Kreuze, seiner Liebesgewalt und Gehorsamskraft entspricht, in flammenden Feuerzungen, welche mit Gottesgewalt die Seelen ergreifen und mit Sturmesmacht die Welt für Christi Reich erobern!

»Über Davids Haus und über Jerusalems Bewohner werde ich ausgießen den Geist der Gnade und des Gebetes: dann werden sie aufblicken zu mir, den sie durchbohrt haben, und über ihn trauern, wie man über den einzigen Sohn trauert, über ihn wehklagen, wie man über den Erstgeborenen klagt!« Zach. 12, 10; Act. 2, 37. Das Wort, dessen Menschheit man am Kreuz im Todesopfer verstummen gemacht, wurde von neuem lebendig in Feuerflammen, in dem Wort, das auf den Zungen der Apostel entsprang und nie mehr in Christi Kirche verstummen sollte!

Christus mußte zum bitteren Todesopfer werden, um so zum Abendmahl des Lebens zu werden; Christus mußte in schmerzlichem Kampf den Weltgeist in allen seinen Formen überwinden, um den Gottesgeist wieder dauernd in den Sinn der Menschheit einzupflanzen.

So forderte es das geistige Bedürfnis der Menschheit, welche durch eigene Erfahrung — am Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen — die Probe zwischen Gut und Bös, zwischen Gott und Welt machen wollte und (dann zur Strafe) auch machen sollte; so forderte es die Weisheit Gottes, welche die Krankheit des Menschengeistes gründlich heilen, den Geist der Verneinung vollkommen beschämen und entwaffnen wollte.

Das ist etwa der Grundgedanke des messianischen Lebensganges Jesu, wie ihn der nun verewigte Professor Dr. Joseph Grimm in dem großen Werke seines eigenen wissenschaftlichen Lebensberufes aus dem unübersehbar reichen Material herausgearbeitet hat. Wohl umfaßt das Leben Jesu nur dreiunddreißig Jahre, sein öffentliches Wirken nur drei kurze Jahre, sein Leidensopfer kaum drei Tage: aber gleichwohl umspannt es der ganzen Menschheit Wohl und Wehe, der ganzen Weltgeschichte Kampf und Ringen, des Himmels ganze Liebe und der Ewigkeit

unendliche Kraft! Vermöge seines göttlichen Grundgedankens ward es zur Quelle jener Kraft, die alle Übel überwindet, die der Zeit entstammen, zur Quelle jener Kraft, welche die Ewigkeit erschließt!

Der nun Dahingegangene hat dieses messianische Leben sein ganzes Leben hindurch im Geiste getragen, er ist dadurch zu einem Christusträger, zu einem Gottesträger geworden, er hat ewige Gedanken, Kräfte ewigen Segens in seiner Seele getragen: annos aeternos in mente habuit!

Was Grimm in seinem Erdenleben geliebt und durchforscht hat, das sei nun sein Lohn! Denn es ist ja das Leben jener göttlichen Weisheit, die schon im Alten Bunde die edlen Seelen und alle Wissensdurstigen zu sich eingeladen: »Selig der Mensch, der mich hört ünd an meinen Pforten wachet Tag für Tag! Denn wer mich findet, der findet das Leben und erlangt Heil vom Herrn!« Prov. 8, 34.

Treu ist der Verewigte sein ganzes Leben lang zu den Füßen des göttlichen Meisters gekniet, immer mit Begierde lernend, um immer mit Segen lehren zu können: wie Maria, die zu Jesu Füßen des Meisters Worten ganz hingegeben lauschte, wie ein Johannes, der an der Brust des Meisters lag. Der Verewigte war ja mit Maria und Johannes überzeugt, daß es nur einen Meister gibt, Christus (Mt. 23, 10); er war wie jene Heiligen bis in sein Innerstes davon durchdrungen, wie wahr das Wort dieses Meisters sei und wie überreich! »Nur eines ist notwendig!« Wie jene beiden hat Professor Joseph Grimm den besten Teil erwählt, der in Ewigkeit nicht von ihm genommen wird. Amen.

Theologie und Universität.[1]

Ew. Exzellenz hochgebietender Herr Staatsminister!
Hohe Ehrengäste unserer Universität!
Verehrte Kollegen und werte Kommilitonen!
Hohe Festversammlung!

Es ist eine weihevolle Stunde, eine für die Entwicklung unserer Universität bedeutungsvolle Feier, während der ich zum Antritt des Rektorats berufen bin, und tief durchdrungen von diesem Bewußtsein fühle ich es als die erste strenge Pflicht meines Amtes, dessen Würde und Bürde mir mein Vorgänger soeben übergeben hat, hochverehrte Festversammlung, im Namen unserer gesamten Universität feierlich zu bekunden, welche Aufgabe sie in dem neuen stolzen Bau zu erfüllen hat und gedenkt, den uns die Arbeit der seitherigen Jahre auf Grund der wohlwollenden Fürsorge von Regierung und Land als neue Heimat der freien Wissenschaft eröffnet hat. Es gilt nunmehr, darin ein geistiges Ideal zu verwirklichen, einen geistigen Dom aufzuführen, der nicht bloß dieser stolzen Hochburg würdig ist, sondern der im vollen Sinne dem Namen Universität, einer deutschen Universität, Ehre macht und in fortschreitendem Maße dem gerecht wird, was der Fortschritt der Kultur von einer Universität erwartet und verlangt.

Nicht als ob es unserer Alma Mater seither an berechtigtem Ruhm und Erfolge gefehlt hätte. Sind ja von ihr gerade in den letzten Jahrzehnten die bahnbrechenden Anregungen zu neuen wissenschaftlichen Methoden auf mehreren Gebieten ausgegangen. Allein, was nicht fortschreitet, geht zurück, und was sich besonders

[1] Festrede beim Antritt des Rektorates während der Einweihungsfeier der neuen Universität zu Würzburg am 28. Oktober 1896. Kgl. Universitätsdruckerei von H. Stürtz 1897.

bei so tiefgreifenden Umgestaltungen nicht der Pflicht des Fortschrittes bewußt ist, vor allem auf geistigem Gebiete, sinkt schon hierdurch von jener geistigen Höhe herab, auf der man sich nur durch ununterbrochenes Aufwärtsstreben erhalten kann.

Daß nun gerade ein Theologe dazu berufen ist, diesem Gedanken in so feierlicher Stunde gebührend gerecht zu werden, mag wohl mit dem geschichtlichen Ursprung und der Vergangenheit unserer Alma Julia glücklich übereinstimmen, vielleicht aber beim Ausblick auf die Fortentwicklung unserer Universität für die Zukunft Bedenken erregen.

Wie unsere Universität darüber denkt, hat sie bereits durch das ehrenvolle Vertrauen beantwortet, mit dem sie mich, einen Theologen, an diese Stelle berief. Allein in weiten Kreisen erscheint die Theologie wesentlich anders geartet, wenn sie in ihren Voraussetzungen und ihrem Wissenschaftsbetrieb mit anderen Fakultäten verglichen wird. Sie scheint vielfach behindert zu sein, dem Ideal der voraussetzungslosen Wissenschaft und der unbeschränkten akademischen Freiheit des Forschens und Lehrens gerecht zu werden.

Und doch glaube ich sagen zu dürfen, es sei das nur scheinbar, und der Schein entstehe vielfach nur dann und nur deshalb, wenn und weil man sich nicht in der Lage befindet, von seinem Standpunkt aus mit dem Ergebnis der theologischen Wissenschaft übereinzustimmen, aber auch deshalb, weil man wichtige Begleiterscheinungen der Theologie im Verdacht hat, unter Umständen als Ersatz für den wissenschaftlichen Betrieb selber einzutreten.

Auch die Theologie kennt nur eine Gebundenheit, — die Gebundenheit an die Tatsachen; auch die Theologie kennt nur ein Kriterium des Tatsächlichen: daß sich die Sache eben mit der Vernunft und den Grundgesetzen aller Erfahrung sowie allen Denkens in Übereinstimmung befinde. Auch die Theologie kennt nur eine Schranke für die wissenschaftliche Freiheit, nämlich die Wahrheit, die man bereits als solche erkannt hat, und sie erkennt fernerhin als Wahrheit nur das an, was sich in der Tatsächlichkeit nachweisen läßt, und im tiefsten und höchsten Sinne nur das, was sich zum hinreichenden Erklärungsgrund der Wirklichkeit und zur Überwindung aller Unvollkommenheiten und klaffenden Widersprüche eignet.

Das ist allerdings zuzugeben, daß es Tatsachen gibt, welche leichter verkannt werden können als andere, — insbesondere leichter als die der sinnlichen Ordnung; — allein das menschliche Denken hat zu allen Zeiten und bei allen Kulturvölkern gezeigt, daß es vermöge seiner Freiheit sogar die Realität der Außenwelt bezweifeln, wenn nicht gar leugnen kann. Doch das ist eine Folge der persönlichen Freiheit des Denkens: unmöglich kann ein solcher Gebrauch zum Grundgesetz und Endzweck der wissenschaftlichen Denkfreiheit gemacht werden wollen!

Das Tatsächliche ist der Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung und Erklärung; die Gesamtheit der Tatsachen ist der Gegenstand der Universitas literarum. Wer wollte indes bestreiten, daß unter der Menge von Tatsachen die große und weltgeschichtliche Tatsache der Religion und des Christentums eine ganz hervorragende Stelle einnimmt, sowie die Gedankenwelt, welche damit gemeint ist? eine ganze Gedankenwelt von Idealen, Gesetzen, Beweggründen, Zielen? Wer möchte bestreiten, daß diese weltgeschichtliche Tatsache und Gedankenwelt nicht übersehen werden darf, wenn es sich um den wissenschaftlichen Versuch handelt, eine hinreichende Erklärung für die Welt zu finden, sowie jene Quelle von geistigen Kräften zu entdecken, von der eine allgemeine und wirkliche Vervollkommnung aller menschlichen Verhältnisse zu erwarten ist?

Ich meine hierbei nicht etwa Tatsachen, die wohl als Massen, sogar als riesige Massen einen Leichnam früheren geistigen Lebens darstellen, sondern nur wahrhafte Tatsachen, die sich als treibende, gestaltende, befruchtende und belebende Kräfte noch heute erweisen! Ich darf wohl daran erinnern, daß es noch niemanden gelungen ist, dem strengen Denken und Wollen einen Ersatz für dasjenige zu nennen oder zu bieten, was der Glaube an Gott und Ewigkeit für das sittliche und soziale Leben unmittelbar für die Gläubigen, wie mittelbar für die freidenkerischen Kreise leistet! Auch den Gedanken wird wohl niemand ernst nehmen, man könne jemals die Religion als archäologischen Gegenstand des Wissens behandeln oder als eine pathologisch notwendige Kulturform, — aber ohne Anspruch auf eigentliche Überzeugung und unbedingt heilige Geltung!

Das Kulturleben ist ebenso wie die Weltentwicklung voll von Spannungen, voll von Problemen, voll von Gegensätzen, und zwar meines Erachtens zum Vorteil seiner geistigen Fruchtbarkeit und seines geistigen Reichtums: — damit wenigstens im ganzen jenes Ideal der Allseitigkeit erreicht werde, die für den einzelnen nur in seltenen Fällen ohne Beeinträchtigung der charaktervollen Schärfe und Tiefe des Geistes erreichbar zu sein scheint. Wenn nun die Universität ein Inbegriff und eine hohe Schule des geistigen Lebens ist, wenn sie ein Brennpunkt und Läuterungsherd aller geistigen Bestrebungen sein soll, dann muß sie auch organisch alle treibenden Geistesmächte in sich zusammenschließen, welche das öffentliche Leben bewegen und befruchten. Wenigstens alle jene, welche die Menschheit über das Gemeine erheben und zur Vervollkommnung vorwärtsdrängen.

Was demnach ein Mangel, ein Anachronismus schien — im Vergleich zu den romanischen Ländern, — das erweist sich bei schärferer Betrachtung als ein wirklicher Vorzug der deutschen Universitäten. Es ist nicht bloß ein historisches Band, das die theologische Fakultät dem Organismus unserer Universität eingliedert, es ist nicht bloß die Nachwirkung der geschichtlichen Vergangenheit, die mit mehr oder weniger pietätvoller Rücksicht betrachtet und weiter geduldet werden kann: es ist vielmehr eine innere Notwendigkeit und ein innerlicher Vorzug der deutschen Universitäten!

Dieser Standpunkt ist es, hohe Festversammlung, der es mir unter voller Wahrung meines theologischen Charakters erlaubt, ja, der mich dazu drängt, im Namen unserer gesamten Universität den Wunsch und die Hoffnung auszusprechen, es möge in dem neuen Universitätsgebäude das hohe Ideal einer deutschen Universität zur glänzenden Verwirklichung gelangen, ein wirkliches Gesamtbild aller edlen geistigen Bestrebungen uud Gedankenrichtungen zu sein, welche als treibende Mächte im Kulturleben der Menschheit wirken: eine wahre Universitas alles dessen, was ein inneres Wahrheitsrecht und darum ein Recht auf Würdigung, die Kraft zu segensreicher Befruchtung, zum Fortschritt und zur Vervollkommnung der Menschheit in sich birgt.

Es obliegt mir ferner, hochverehrte Versammlung, im Namen der Universität auszusprechen, wie wir den Dank für die neue Heimat in der Zukunft betätigen und dem Vaterlande abstatten werden. Ich tue dies natürlich nicht bloß im Namen der unmittelbar in diesem Bau zur Lehrtätigkeit Berufenen, sondern auch im Namen der medizinischen und naturwissenschaftlichen Institute, welche ja als Glieder der einen Alma Mater ebenso wie wir in dem Hauptuniversitätsgebäude ihre Heimat haben; ich tue es, indem ich mir wohl bewußt bin der großen Verschiedenheiten, welche obwalten und vielfach sogar trennend wirken; ich tue es eben vor allem im Hinblick auf das, was uns alle trotzdem einigt: es ist die tatkräftige Begeisterung für die Wahrheit, es ist die gemeinsame Hingabe und Weihe für die Wahrheit! Und das ist es auch, was das Vaterland von uns erwartet. Veritati! Der Wahrheit ist der Bau geweiht als der Wahrheit hohe Schule: der Wahrheit weihen auch wir uns von neuem, der Wahrheit, die wir forschend suchen und lehrend verbreiten! Es ist das Beste, was wir dem Vaterlande bieten können, es ist das Notwendigste, dessen das Vaterland bedarf. Was das Streben nach Wahrheit an Spannungen und Gegensätzen hervorruft, das wird es selbst am besten auch wieder überwinden!

Veritati! Wahrheit ist ja das Höchste, dem sich der Geist weihen kann: selbst das höchste akademische Ideal, die Freiheit des Forschens, Lehrens und Lernens, hat ihren Grund nur darin, daß sie den Weg zeigt, der auf die Weise zur Wahrheit führt, wie es des Geistes und der Wahrheit würdig ist! Gerade dieses höchste akademische Ideal fühlt sich selbst als freies Recht des Forschens innerlich gebunden durch die Wahrheit, von der sich der Geist bereits überzeugt hat, wie sie sich als Freiheit des Lehrens selbst bindet durch die Pflicht der Gerechtigkeit, der gewissenhaftesten Rücksichtnahme auf das, was ein Gut ist von unbedingtem Wert und von unersetzlicher Bedeutung. Wahr kann ja im höchsten Sinne nur sein, was Leben, Fortschritt und Vervollkommnung verbürgt, was über die Gemeinheit und über die Gefahr geistiger Verknöcherung erhebt!

Indem unsere Universität die Weihe für die Wahrheit in leuchtender Inschrift auf die Stirne dieser geistigen Hochburg geschrieben, hat sie zugleich pietätvoll den Gedanken des hohen

Stifters und den Zusammenhang mit der alten Universität gewahrt, wie es das ernste Wort des Fürstbischofs Julius fordert: »Nostrae academiae . . . templum hoc annectimus, ut ea ab invicem separari nulli penitus liceat.« »Wir verbinden dieses Gotteshaus dermaßen mit unserer Akademie, daß es durchaus niemandem gestattet ist, beide voneinander zu trennen.« 29. September 1591. Beide Universitätsgebäude werden innigst und unzerreißbar verbunden bleiben!

Dort erhebt sich ja der hehre alte Bau, der das Herz des hohen Stifters birgt, der hehre Bau, in dem sich durch sinnbildliche Architektur der Gottesgedanke und der Christusglaube verkörpert, jener Gedanke, in dem sich das vernünftige Denken auf wissenschaftlichem Wege am höchsten erhebt, jener Gedanke, der als Grund- und Eckstein für jede geschlossene Welterklärung unentbehrlich ist, — aber auch ebenso unersetzlich für den Bestand der sittlichen Ordnung, wenigstens bei rücksichtslos folgestrengem Denken, das keinen Anlaß hat, sich selbst den Folgerungen aus den angenommenen Grundsätzen gewaltsam zu verschließen!

Dort bleibt die kgl. Universitätsbibliothek, diese literarische Fundgrube des gelehrten Schaffens, diese unentbehrliche Quelle jeglichen Wissenschaftsbetriebs, die Sammelstelle alles dessen, was die aufeinanderfolgenden Generationen für Wahrheit und Wissenschaft leisten!

Dort bleiben, ihren Reichtum erst jetzt ungehemmt entfaltend, die kunstgeschichtlichen Sammlungen der Universität, jene hohe Schule des Schönen, welche für die hohe Schule des Wahren und Guten durch den stillen, aber gewaltigen Einfluß des Bildes auch immer von höchster Bedeutung war und auch fürderhin an unserer Alma Mater zur weihevollen Verklärung dessen wirken wird, was die nüchterne Arbeit erzielt hat.

Wie in dem alten, so soll sich auch im neuen Universitätsgebäude eine hohe Schule der Wahrheit erheben, eine hohe Schule reichster Gedankenfülle, aber noch mehr eine hohe Schule des selbständigen Denkens! Eine hohe Schule, die dem unerschöpflichen Worte der Wahrheit geweiht ist, daß es zum immerfort wachsenden Geistesbesitz der Jugend werde, daß nichts von dem Erbe der vergangenen Geistesarbeit verloren gehe; — eine hohe Schule, dem Geiste der Wahrheit geweiht, damit

auch nichts vom Überlieferten je erstarre, noch zur Fessel und Schranke, zum Hemmnis des Fortschritts werde, sondern verbunden mit dem Neuerworbenen lebendig wirke, leitend und läuternd eingreife in die Aufgaben der Zeit, in die gewaltigen und großen Spannungen, unter denen sich die Fortentwicklung zum Besseren vollzieht!

In reichen Strömen flute das lebendige Wort und der lebendige Geist der Wahrheit aus dem Baue heraus, der durch seine Inschrift zu einer Hochburg der Wahrheit geweiht ist und durch seine reichen Segnungen dem gesamten Vaterland beweisen möge, daß drinnen wirklich eine hohe Schule der Wahrheit walte, eine hohe Schule des kühnen, freien, rastlos vorwärts und aufwärts strebenden Gedankens, der indes in all seiner Freiheit gewissenhaft auf all das achtet, was Wahrheit ist und enthält!

Das walte Gott!

Wahrheit: — das ist der Dank, den wir dem Vaterland für die stolzen Bauten bieten, die es der Wissenschaft gebaut hat! Es ist ein kraftvoller und segensreicher Dank: denn allen Fortschrittes Bahnbrecher ist der Gedanke!

Zum feierlichen Ausdruck des Dankes, mit dem wir von der neuen Heimat Besitz ergreifen, bin ich zunächst im Namen der gesamten Universität verpflichtet, — des Lehrkörpers wie der Studentenschaft: — aber ich darf, ja ich muß auch die gesamte hohe Festversammlung einladen, sich zum gemeinsamen Ausdruck des Dankes mit uns zu vereinen — des Dankes an Herrscher und Volk, an Staatsregierung und Landtag. Dieser Dank sei in die tiefempfundenen Worte zusammengefaßt:

Gott segne Bayern und das gesamte deutsche Vaterland! Gott segne sie insbesondere durch die Wahrheit und Wissenschaft, welche die Frucht der geistigen Arbeit in dem neuen Universitätsgebäude sein werden! Gott segne unseren geliebten Prinzregenten und das gesamte königliche Haus Wittelsbach! Seine kgl. Hoheit Prinzregent Luitpold, des Königreichs Bayern Verweser, der erhabene und wohlwollende Schutzherr unserer Universität, er lebe hoch, dreimal hoch!

Das Problem des Geistes

mit besonderer Würdigung des **Dreieinigen Gottesbegriffes** und der **biblischen Schöpfungsidee.**[1]

Bei diesem akademischen Festakte zur 315. Stiftungsfeier unserer Universität obliegt mir die Pflicht, aus meinem besonderen Arbeitsgebiet einen Vortrag zu halten und dadurch dem Andenken des hehren Stifters, des Fürstbischofs Julius Echter von Mespelbrunn, den Tribut dankbarer Anerkennung zu zollen.

Da es eine Hochschule des Geistes ist, die Julius gegründet, so habe ich das Problem des Geistes gewählt, um die wichtigsten Charakterzüge des geistigen Wesens in der Entwicklungsgeschichte des religions-philosophischen Denkens zu verfolgen und in ihrer Bedeutung für aktuelle Fragen zu würdigen, insbesondere für die Würdigung des christlichen Gottesbegriffs[2] als des dreieinigen Geisteslebens und der weltschöpferischen Geistestat. Dreieiniges Geistesleben nach innen und freie Schöpfungstat hinsichtlich der Welt sind die zwei hervorragendsten Grundzüge des christlichen Gottesbegriffs sowie des damit aufgestellten Ideals vom Geisteswesen überhaupt.

I.

Allgemeine Naturbestimmung des Geistes als innerliche Tätigkeit von selbständigen Wesen.

Das Problem des Geistes, dessen Begriff und eigentümliches Wesen, dessen Vorzug, der archimedische Punkt zu sein, von dem aus die ganze Wirklichkeit in den Besitz der Erkenntnis genommen und eine sittliche Vollkommenheit von unbedingtem Wert vollbracht werden kann, hat seit den Anfängen des mensch-

[1] Akademische Festrede zur Feier des 315. Stiftungstages der Kgl. Julius-Maximiliansuniversität Würzburg, gehalten am 11. Mai 1897 von dem derzeitigen Rektor Dr. Herman Schell, Professor der Apologetik. Würzburg, Kgl. Universitätsdruckerei von H. Stürtz 1897.

[2] Vgl. das Vorwort.

lichen Denkens in religiöser und philosophischer Form nach Antwort und Lösung gerungen. Glückliche und wirkungsvolle Sinnbilder aus der äußeren Natur mußten in den Zeiten der sprachlichen Entwicklung dem grübelnden Denken den ersten Ruhepunkt bieten. Die sprachlichen Ausdrücke, deren wir uns zur Bezeichnung des Geistes bedienen, sind die Denkmale und Grabsteine dieser uralten sinnbildlichen Auffassungen.

Unter den vielen Richtungen, in denen die Philosophie der brahmanisch-buddhistischen Spekulation wie diejenige unserer abendländischen Kulturwelt die Lösung versucht hat, wurde wohl von keiner einzigen einer der wesentlichen Vorzüge des Geistes ganz übersehen: Substanzbildende Kraft und gestaltendes Gesetz des körperlichen Werdens, unkörperlicher Spiegel der Wahrnehmungen, Erfahrungen und Erkenntnisse, Gemüt und Wille: das waren und sind die drei vorzüglichsten Seiten, welche die menschliche Seele der Betrachtung darbot.

Allein gleichwohl ist in der Würdigung und Hervorhebung der einzelnen dieser Seiten des Geistes ein großer Unterschied. In den monistischen Religionen und Systemen des Altertums erscheint der Geist doch vorzüglich als substanzbildende Kraft, und zwar nicht im Sinne eines einheitlich bestimmten Gesetzes, sondern im Wechsel der Wiedergeburten und in unaufhörlicher Seelenwanderung — je nach dem Karma oder dem Verdienst des früheren Lebens, das zum Keim der folgenden Wesens- und Lebensgestaltung wird. Daß diese Aussicht schließlich niederdrückend auf das Bewußtsein wirken, den buddhistischen Pessimismus erzeugen und mit gewaltigem Anlauf zum Versuch einer Selbsterlösung führen mußte, ist auch dann begreiflich, wenn man nicht ausdrücklich würdigt, daß die Aufnahme und Nachbildung der Wahrheit und Güte in einem unvergänglichen Innern den eigentlichen Vorzug und Beruf des Geistes bildet, nicht aber Substanzbildung.

Doch möchte es scheinen, daß nach der kritischen Philosophie Kants nicht mehr in so naiver Weise nach dem Wesen des Geistes gefragt und geforscht werden könne — insbesondere, nachdem die Einsicht in den subjektiven oder phänomenalen Charakter unserer Empfindungs-, Vorstellungs- und Begriffsformen mit dem Beginne der Neuzeit mehr und mehr zur Herr-

schaft gelangt ist. Exakte Naturwissenschaft und kritische Philosophie haben beide zusammengewirkt, um die sinnlichen Formen, in denen uns die äußere Wirklichkeit zur Wahrnehmung kommt, als subjektive Gebilde unserer eigenen Empfindungs- und Denktätigkeit nachzuweisen. Damit scheint der Wahn eines archimedischen Standpunktes endgültig widerlegt und der nüchterne Empirismus alleinberechtigt, der nichts annimmt als die unmittelbare Wirklichkeit, vielleicht mit der materialistischen Neigung, nur der körperlichen Welt eine eigentliche Wirklichkeit zuzuerkennen.

Allein gerade durch den Nachweis, daß unsere Empfindungen subjektiven Ursprungs und Charakters sind, ist der materialistischen Weltanschauung wie jedem ideallosen Empirismus die Grundlage entzogen. Nur vermöge einer unvermerkten Naivität läßt sich übersehen, daß wir das Materielle nicht anders als vermittelst eines seelischen Gebildes erfassen oder innerlich erzeugen, sowie daß auch beim radikalsten Agnostizismus und Skeptizismus der stillschweigende Anspruch eines archimedischen Standpunktes nicht preisgegeben wird, — einzig mit dem Unterschiede, um die Wirklichkeit von dort aus zu bezweifeln oder zu bestreiten.

Vom Stoff wie von der Wahrheit könnte überhaupt nicht mehr die Rede sein, wenn jenes Innerliche geleugnet wird, das der Erfahrungs- wie der Vernunftwahrheit inne werden will und kann. Wenn wir eine materielle Wirklichkeit anerkennen, müssen wir zuvor oder um so mehr jene seelischen Formen der innerlichen Vorstellung oder Vergegenwärtigung, der Wertempfindung und Willensneigung anerkennen, in denen uns die Außenwelt überhaupt nur erreichbar ist. Sogar die eigene Leiblichkeit ist uns nur mittelst der innerlich-seelischen Empfindungsformen bekannt und gegenständlich. Gerade die empirischen Wissenschaften, welche Natur und Geschichte zum Forschungsgebiete haben, sind trotz aller Achtung vor der kritischen Erkenntnisphilosophie am wenigsten geneigt, auf jenen Adel zu verzichten, der im eigentlichen Sinne der Adel des Geistes ist, — ich meine den Vorzug, eine exakte Erkenntnis darzustellen, exakte Wissenschaften, die sich mit fortschreitender Energie und Vorurteilslosigkeit durch alle Hüllen und Schleier des Scheines hindurchringen und die nackte Wirklichkeit ans Licht zu bringen trachten!

Ebenso sind alle wissenschaftlichen Richtungen von ernstem und akademischem Charakter darin einig, daß die Sittlichkeit und Charakterbildung ein Gut von unbedingtem Werte, von verpflichtender Hoheit und Kraft wie von unvergleichlichem Adel sei. Man mag über Willensfreiheit, Unsterblichkeit und persönliche Gottheit so verschieden wie immer oder ganz zurückhaltend denken: die Majestät der Sittlichkeit, der Pflicht, des Guten will keine ernstwissenschaftliche Richtung antasten.

Nun — gerade hierin liegt der Schwerpunkt der Frage nach dem Wesen des Geistes: nicht als ob er als immaterielle Substanz oder als lebendige Aktualität bestimmt wird: die Inhalts- und Wertbestimmung ist das Entscheidende! Die ontologische Form oder Kategorie ist nicht das erste! — Aktualität ist die Bestimmung, mit der Wundt das Wesen der Seele charakterisiert — im Gegensatz zur Substantialität, welche an Wirklichkeitsklötzchen erinnere. Der Substanzbegriff sei ein Überrest von Materialismus. Ganz neu ist diese Forderung nicht: sowohl die aristotelische Philosophie wie die großen Meister der Scholastik haben denselben Gedanken des actus purus zum Ausdruck gebracht — nur nicht im Gegensatz zum Substanzbegriff, sondern um letzteren selber näher zu bestimmen. Allerdings: die Begriffe, mit denen die genialen Meister die Wirklichkeit wiedergeben, zeigen in ihrer eigenen Handhabung jene Elastizität und Beweglichkeit, welche sich der tatsächlichen Wirklichkeit anschmiegt; im Gebrauch der abhängigen Epigonen erstarren sie — zu Zeichen; sie gewinnen dadurch eine gewisse Festigkeit, aber verlieren die frühere Durchsichtigkeit.

Unter diesen Vorbehalten stimme ich gern mit Wundt darin überein, das Wesen des Geistes als Aktualität zu erklären — als den lebendigen Zusammenhang vieler Einzelzustände und Erlebnisse — aber nicht als das Produkt dieser Reihenfolge, sondern als deren Prinzip. Denn die Einheit ist das Beherrschende im Seelenleben oder dessen Prinzip: zwar nicht das absolute Prinzip — auch nicht im vernünftigen und sittlichen Geistesleben, aber doch das hervorbringende, gestaltende, sich aneignende, für sich wertschätzende und ausnützende Prinzip. Der Geist ist Tätigkeit — Aktualität, Subjektivität —, aber eine

übergreifende und auf sich zurückbeziehende, des anderen und ihrer selbst innewerdende und innebleibende Tätigkeit: Aktualität mit wesentlicher Relativität: mit lebendiger Beziehung zum erfaßten Gegenstand und dessen Rückbeziehung auf sich selbst. Die Aktualität schließt die Substantialität, das Wirken schließt die Wirklichkeit, die Subjektivität das objektive Sein in sich ein: nicht aber umgekehrt. In diesem Sinne gebe ich zu: der Geist ist wesentlich Aktualität — mit der Beziehung zu einem Erkenntnis- und Willensinhalt; eine tätige Innerlichkeit, welche sich der Wirklichkeit wahrnehmend, denkend und strebend bemächtigt, ohne sich dabei an sie zu verlieren!

II.

Der Geist als Erkenntnis.

Der Geist ist wesentlich Kraft der Erkenntnis, Besitznahme der Wahrheit und Wirklichkeit durch Denktätigkeit. Wahrheit ist erst gegeben, wenn die vergegenwärtigte Wirklichkeit als tatsächliche Wirklichkeit erkannt und auch der Reflexion und dem Zweifel gegenüber gewahrt wird. Das Problem der Erkenntnis als eines Innewerdens der Wahrheit war es in zweiter Linie, welches die Richtung bestimmte, in der das Verständnis unseres geistigen Wesens gesucht wurde.

Das erhabene Wort »Wahrheit« fand in der Philosophie zuerst volle Würdigung hinsichtlich der Allgemeinbegriffe, der Gattungsformen, des Allgemeingültigen und Notwendigen. Das Einzelne und Zufällige wurde mehr als eine Abschwächung und Verunreinigung der allgemeingültigen Wahrheiten oder Ideale angesehen.

Sodann trat dem philosophierenden Denken die Vernünftigkeit und Geistigkeit zuerst aus der gegenständlichen Außenwelt gegenüber: als deren bestimmendes und erklärendes Wesensgesetz, als deren Logos und Triebkraft. Die innere Vernünftigkeit, welche Sinn und Verständnis für die tatsächliche Gesetzmäßigkeit bedeutet, wurde als selbtverständlich hingenommen. Es ist der Logosgedanke, diese gewaltige Konzeption, welche den ganzen Entwicklungsgang des philosophischen Denkens wie des christlichen Offenbarungsglaubens begleitet,

zuerst als Ausdruck der rein tatsächlichen, äußeren Vernünftigkeit, und sich seither als ausreichend für die lange kampfes- und problemreiche Geistesbewegung bewährt hat.

Die Ausgangspunkte der Logoslehre sind verschieden: philosophisch-hellenisch, wie religiös-prophetisch. Die Entscheidung über ihren Ursprung ist vielleicht mehr, als es scheinen mag, von weittragender Bedeutung für das wissenschaftliche Urteil über den Offenbarungscharakter des Christentums.

Das griechische Denken hat wohl seit Herakleitos dem Tiefsinnigen den Logosbegriff erfaßt und gepflegt — um damit jene innere Gesetzmäßigkeit des Seins und Geschehens zu bezeichnen, welche sich in den Arten und Gattungen, in den Formen des Wirkens, in dem Netz der wechselseitigen Beziehung und Zusammenordnung kundgibt. Es ist der objektive Geist, der sich gewissermaßen in der Wirklichkeit verkörpert und ausgewirkt hat.

Das Höchste und Tiefste zugleich an der Naturwelt ist ihre Ordnung und Wechselbeziehung, ihre Zahl und ihr Gesetz: kurz, jenes Netz von unsichtbaren Fäden, die sich nicht greifen und nicht wägen lassen, und darum auch jener Substantiierung widerstreben, welche die Elemente des Seins wie Wirklichkeitsklötzchen und diejenigen des Denkens wie Begriffsklötzchen behandelt. Und doch ist die Natur im großen wie jedes Ding im einzelnen bis ins Unendliche hinein nichts als ein (kraftvolles) Netz von solchen Beziehungen, wo die festen Punkte fast nur als Stützen für unser ruhesuchendes Denken erscheinen.

Die sokratische Philosophie brachte den Logosbegriff, soweit er philosophischen Ursprungs war, zu weiterer Ausbildung. Die Entdeckung des Artgedankens und des Allgemeinbegriffs machte auf den forschenden Geist einen so überwältigenden Eindruck, daß die Welt der Begriffe als eine himmlische Ideenwelt erschien und ebenso aus der irdischen Wirklichkeit wie aus dem subjektiven Bewußtsein in eine überirdische Ewigkeit hinauf erhoben wurde. So sehr hatte das blitzähnliche Aufleuchten des Begriffs den Geist überwältigt — staunenerregend durch die Neuheit, wie überzeugend durch die damit gewonnene Verständlichkeit des chaotischen Stromes von Einzelgeschehnissen.

Die Denker, welche des Logosbegriffs und der Ideenwelt entbehrten, galten nunmehr als die Philosophen der Nacht.

Eucken schreibt hierüber: »Mit der Siegeskraft voller Jugendfrische ist hier (bei Plato) der Gedanke durchgebrochen, daß im Menschen eine geistige Welt aufgeht, die nicht aus dem bloßen Menschen stammt, daß ein an sich Wahres, Gutes, Schönes besteht, unabhängig davon, wie wir uns zu ihm stellen und wie wir zu ihm gelangen: nicht der Mensch, sondern der Geist wird hier zum Maß der Dinge.« Vgl. Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. 1896. p. 27.

Eucken fügt hinzu: »Ohne Zweifel ist die besondere Gestalt der platonischen Lehre durch die Arbeiten, Erfahrungen und Erschütterungen der Jahrtausende hinfällig geworden, namentlich können wir jene Welt nicht mehr als eine fertig um uns ausgebreitete und durch geistige Anschauung rasch ergreifbare verstehen. Aber der Grundgedanke ist die stillschweigende Voraussetzung alles geistigen Schaffens und das offene Bekenntnis alles Idealismus geworden und wird es bleiben für alle Zeiten.« p. 27.

Ich nehme diese kritische Wendung Euckens an im Sinne seiner späteren Erklärung: »Das Ansichwahre und Ansichgute Platons, es wird zu einer lebendigen Wirklichkeit für uns nur in Verbindung mit jener Selbsttätigkeit Fichtes.« p. 33. Aber es kann für uns nur zur Wirklichkeit werden, wenn es durch eigene, überzeitliche und überweltliche Tat dies bereits ewig für sich selber ist. Die Wahrheit, die zugleich ihr ewiger Gedanke, die Güte, die als ihr ewiger Selbstvollzug begriffen wird, ist das Höchste: aber ebendeshalb ist sie nicht in der Welt und Zeit zu suchen, schon deshalb nicht, weil die Zeit nur eine Form unserer endlichen Auffassung der Wahrheit ist, außerdem nur eine Form ihrer teilweisen und allmählichen Abbildung, nicht aber ihrer eigentlichen, vollen und darum einheitlichen und lebendigen Wirklichkeit.

Vergleiche hierzu auch Willmann, Geschichte des Idealismus, 1894, 1896.

In der platonischen Philosophie entbehrte der Logosgedanke vor allem der lebendigen Einheit und der tätigen Kraft: das subjektive Geistesleben war eben noch nicht darin mit aufgenommen worden. Es blieb so bei einer Welt von Logoi, von Art- und Gattungsgedanken, welche durch kein inneres Band unter sich geeinigt waren.

Auch das blieb dunkel, in welcher Beziehung diese Ideenwelt, diese Allheit von Logoi zur Gottheit stehe; auch die Art und Weise, wie dieselben für die wirkliche Welt wirksam und ursächlich würden, konnte nicht hinreichend bestimmt werden. Die vorbildliche Ursächlichkeit wurde zwar in ihrer Bedeutung erkannt; allein bestimmend und wirksam wird das Vorbild erst dadurch, daß sich ein lebendiger Geist desselben bemächtigt. Das gilt auch dann, wenn die Materie als das Prinzip der Verwirk-

lichung angenommen wird, in dem sich die Allgemeinbegriffe widerspiegeln, dadurch verkörpern, aber zugleich getrübt und gebannt werden. Solange die Materie als Prinzip der Verwirklichung und Besonderung (als Individuationsprinzip) gilt, muß die Wirklichkeit und Einzelexistenz, sogar die Einzelpersönlichkeit um den Preis der Beeinträchtigung des Gattungsbegriffs erkauft werden. Dieses Vorurteil wirkt auch heute noch nach, indem die Persönlichkeit notwendigermaßen als Beschränkung von außen gefaßt und aus diesem Grunde bei der Prüfung des Gottesbegriffs als unvereinbar mit Unendlichkeit und Vollkommenheit erklärt wird.

Vielmehr ist die absolute Persönlichkeit jene innere Einheit der Tatkraft, welche die ganze Fülle der Wirklichkeit, Wahrheit und Güte ewig vollzieht und dadurch besitzt und genießt; die endliche Persönlichkeit hingegen ist jene innerliche Einheit, welche die Gesamtheit des Wirklichen in sich denkend und liebend zu sammeln, zu verstehen und zu verwerten veranlagt ist. Die Einheit ist die Daseinsform des Unendlichen, die Einheit ist der Sammelort der Gesamtheit — im Erkennen und Streben. Die Persönlichkeit ist die für den tätigen Vollzug und Besitz der Wahrheit und Güte unentbehrliche Einheit, welche indes bei sich selber bleibt, indem sie in die Fülle ihres Lebensinhaltes eingeht, das Selbst, in dem erst Wahrheit und Leben ihre Fülle entfalten, ohne jedoch dessen Selbstheit zu beeinträchtigen.

Die Stoa bedeutet wohl einen gewissen Fortschritt in der philosophischen Logoslehre, indem sie die Logoi auch als Samenkräfte und bestimmende Wirkursachen zur Geltung brachte. Allein auch ihr gelang die befriedigende Ausgestaltung der Logosidee nicht: die lebendig-tätige Kraft und Einheit fehlt dem Logos auch in diesem Versuch der Welterklärung.

Wohl aber begegnet uns dieselbe große Idee als eine lebendige Macht, als tatkräftige Einheit, als gestaltende Kunst in der alttestamentlichen Weisheit.

Wenn auch ihre Persönlichkeit als nicht unzweifelhaft ausgeprägt gilt, so ist dabei doch die bedeutsamste Annäherung an die eigentliche Persönlichkeit erreicht. In Verbindung mit dem altprophetischen, aber wenig ausgebildeten Begriff des Logos als des göttlichen Schöpfungswortes (Memrah) und Offenbarungsengels, wurde der alttestamentliche Weisheitsbegriff befähigt, die Ergebnisse des philosophischen Denkens zu verwerten und jenen Logosbegriff zur Reife zu bringen, der uns im Johannesevangelium begegnet, der bei Paulus mehr als **Urbild** der

Vollkommenheit gefaßt wird, und dann die theologische Spekulation des Christentums in seiner heldenhaften Jugendzeit als Problem in Spannung hält.

Ebenso klar wie die lebendige Einheit und kraftvolle Ursächlichkeit hinsichtlich der Welt ist bei dem biblischen Logos- und Weisheitsbegriff dessen Ursprung und Hervorgang aus dem inneren Erkenntnisleben der Gottheit. Erzeugnis des ewigen Denkens, und Ursache der schöpferischen Gestaltung im Endlichen: beides eint sich in dem bedeutungsvollen Begriff. Während die platonische Ideenwelt fremd und unvermittelt, unerklärlich neben oder in der Gottheit stand, kalt, seelenlos und untätig über der empirischen Wirklichkeit schwebte, ist den Offenbarungsschriften zufolge die Weisheit das innere Erzeugnis der göttlichen Geistesfähigkeit und die schöpferische Kunst der Weltgestaltung — im ganzen wie im einzelnen. Damit war zugleich jeder Verdacht eines äußerlichen, handwerksmäßigen Hervorbringens von dem Schöpfungsbegriff ferngehalten.

Für die Wesenserkenntnis des Geistes war diese Logosidee nicht minder wichtig als für die Welterklärung. Denn sie bedeutet: daß der Geist nicht etwa bloß als eine unbeschriebene Tafel oder Spiegelfläche zu fassen sei, in der sich die Ideenwelt oder die Wirklichkeit einfach abspiegelt, wenn nur kein Hindernis im Wege steht, sondern als lebendige Denktätigkeit, als innerlich gestaltende und erzeugende Kunst: ars viva, wie Alexander von Hales sich ausdrückt. Die aktive Beteiligung des Geistes bei der Erkenntnis ist nicht hinreichend gewürdigt, wenn ihm nur vorbereitende Aufgaben zur Reinigung des immateriellen Spiegels zugewiesen werden.

Die scientia media des Molinismus oder die Wiederspiegelung des Bedingt-Zukünftigen in Gottes Wissen, einzig und allein auf Grund der geistigen Empfänglichkeit Gottes für alles, was irgendwie (ohne sein eigenes Denken) möglich, erkennbar und wahr ist, sei als die bedeutendste theologische Anwendung dieses Begriffs vom Geiste genannt. Das gleiche gilt von allen Erklärungen der göttlichen Allwissenheit, welche sie auf die Ewigkeit zurückführen oder auf die vollkommene Gleichzeitigkeit des göttlichen Erkenntnisspiegels mit allem, was als erkennbar und darum als Gegenstand der Allwissenheit gelten kann.

Der nous poietikos des Aristoteles ist ein Versuch, dem aktiven und produktiven Wesen des erkennenden

Denkens gerecht zu werden; allein dem tätigen Verstande haftet zu sehr der Charakter eines Deus ex machina an, und außerdem hatte er nur die Schleier und Hüllen zu entfernen, mit denen Materie und Sinnlichkeit die eigentlichen Erkenntnisgegenstände und Wahrheiten, die Allgemeinbegriffe gebannt und verborgen halte. Daher wurde der Intellectus agens auch immer als Fremdling und Rätsel empfunden.

Wie sehr der christliche Logosbegriff diese Auffassung des Geistes als unzureichend dartue, bedarf keiner besonderen Hervorhebung.

Unter die Verdienste Kants um die Philosophie ist auch zu rechnen, daß er den tätigen und infolgedessen subjektiven oder phänomenalen Charakter der Erkenntnis nachwies. Nur steigerte er die Tätigkeit zur unbedingten Autonomie der Vernunft, und verkannte anderseits, daß das Subjektive nicht in ausschließenden Gegensatz zum Objektiven zu stellen sei, sowie daß der naive Standpunkt nicht ganz verwerflich sei, da alles Denken, auch die kantische Kritik, unvermeidlich unter der Notwendigkeit steht, ein gewisses Erkennen als Erfassen der Wirklichkeit von dem rein subjektiven Denken zu unterscheiden und zwar jenen Vorzug dann anzunehmen, wenn die betreffende Annahme eine wahrhaft und allein hinreichende Erklärung darbietet. Von dem Kausalgesetz als der unentbehrlichen Voraussetzung in diesem Sinn blieb Kants kritisches Denken stets getragen: sonst hätte er ja nicht einmal den Schritt zu irgendeiner kritischen Unterscheidung und zur Annahme eines transzendentalen Grundes unserer Denkorganisation vollziehen können. Daß diese Schlußfolgerung Kants erst auf dem Umweg der praktischen Vernunft erfolgte, mindert die Bedeutung derselben nicht: er stand eben unter dem bestimmenden Einfluß folgender einsichtigen Denknotwendigkeit: Die sittliche Ordnung, die sich in unserm Innern geltend macht, ist derart wichtig, daß ihre unentbehrlichen Voraussetzungen als gültige Wahrheiten und Tatsachen angenommen werden müssen, auch ohne empirische Bestätigung. Das heißt: Alles Seiende muß aus einer hinreichenden Ursache verständlich sein und darum aus einer solchen hervorgegangen sein. Die innere Tatsache unserer subjektiven sittlichen Verpflichtung und Anlage berechtigt zu der Annahme,

daß sie selber von objektiver Gültigkeit sei und ebenso alle jene Voraussetzungen, ohne die sie von uns weder ernst genommen noch durchgeführt werden könnte.

Doch hat nicht Kant durch die Unterscheidung der eigentlichen Erkenntnis von den Postulaten insbesondere der praktischen Vernunft die Schranken des Erkennens wesentlich enger gezogen? Allerdings schied Kant alle Annahmen von der eigentlichen Erkenntnis aus, welche kraft logischer Denknotwendigkeit auf Grund unbestreitbarer Tatsachen des inneren Lebens vollzogen werden, aber keine Bestätigung durch unmittelbare Erfahrung und Wahrnehmung finden können, insbesondere nicht, indem sie als räumliche Erscheinungen und als räumlich beharrende Einheiten dem Erkennen entgegentreten.

Kant hat hierbei unter dem instinktiven Einfluß der Anschauung geurteilt, alles sei insofern erweisbar, tatsächlich und verständlich, insoweit es auf räumliche Formen zurückgeführt werden könne (wovon schon die innere Erfahrung hätte abhalten sollen): aber auch unter dem anderen naiven Eindruck, als ob bei unseren räumlichen Wahrnehmungen eine unmittelbare Abspiegelung der Dinge in unserem Denken stattfinde und so eine treuere Abbildung derselben und eine gewissere Erkenntnis erzielt würde, als bei jenen Erkenntnissen oder Postulaten, welche durch logisch notwendige Schlußfolgerungen und mit innerer Einsicht gewonnen werden. Letztere sind nicht minder Wahrheiten: denn alle Wahrheiten müssen wir denktätig nachbilden, teils unter Anregung von außen, teils unter dem bestimmenden Einfluß einer einsichtigen Denknotwendigkeit: Alles ist aus einem hinreichenden Grund zu erklären, und zwar insoweit es etwas ist und bedeutet: das Ideale aus einem idealen Grund, die Tatsachen aus einem realen Grund oder aus einer Ursache. Die Tatsächlichkeit ist auf Tätigkeit zurückzuführen; nicht die Tatsache ist das Erste und Erklärende, sondern die Tätigkeit.

Kant wandte unwillkürlich und unbewußt dieses Kausalgesetz als absolut gültiges Erkenntnisprinzip an: denn es liegt seiner ganzen Schlußfolgerung zugrunde.

Das ist allerdings zuzugeben: das Gesetz einer äußeren Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen hat keine

metaphysische Notwendigkeit. Allein in dieser Formel kommt auch nicht das Kausalgesetz selber zum reinen, ebensowenig zum vollen und einsichtigen Ausdruck, sondern nur eine besondere Form der Ursächlichkeit.

Es ist ein echt kantischer Gedanke: die objektive Gegenständlichkeit der Außenwelt könne nur dann und insofern Eingang in unsere Erkenntnis finden, wenn sie dem denkenden Geiste als dessen eigenstes Erzeugnis entstamme, also geistigen oder logischen Ursprungs sei. Wenn Subjekt und Objekt, Geist und Wirklichkeit wie zwei Raumgrößen nur nebeneinander stehen, bezw. einander fremd gegenüber stehen, dann sei eine Aufnahme der Gegenstände in die Erkenntnis nie begreiflich. Kant ging nur zu weit, indem er das Denken, welches die Wahrheit und die Denkform erzeugt, welches die Wirklichkeit erkennbar macht, in unsere eigene (überzeitliche) Vernunfttätigkeit verlegte.

Die Phänomenalität unserer Erkenntnis im Kantschen Sinn bedeutet im Grunde nichts anderes als den tätigen, erzeugenden, künstlerisch gestaltenden Charakter des Erkennens. Das Erkennen ist nachbildendes Denken. Allein der hinreichende Grund hierfür liegt nicht in uns selber, sondern ist in einem Höheren zu suchen.

Kant anerkennt schon dadurch die unbedingte Geltung des Kausalgesetzes, insofern es für alles einen hinreichenden Grund fordert, nicht insofern es eine gesetzmäßige Folge von Zuständen bedeutet, indem er seine Kritik grundsätzlich der Skepsis gegenüber stellt. Die Skepsis meine, das menschliche Denken sei nicht als eigentliche Erkenntnisfähigkeit nachweisbar. — Diesen Gegensatz konnte Kant nicht aussprechen, wenn er nicht von vornherein an die Zusammenordnung der Wirklichkeit und unserer Erkenntniskräfte, des Objektiven und Subjektiven glaubte: — natürlich nur auf Grund der allgemeinen Wahrheit und Notwendigkeit des Kausalgesetzes. Alles wird eben erkennbar und verständlich, wenn es aus seiner Ursache begriffen wird.

Kant wollte die Bedingungen der allgemein gültigen und notwendigen Erkenntnis überhaupt wie für den Menschen feststellen, ohne den Ursprung der Vorstellungen, d. h. deren psychologische, genetische oder tatsächliche Voraussetzungen, so das

Kausalgesetz, in Betracht zu ziehen: das war sein Irrtum und seine Selbsttäuschung. Er meinte, aus immanenten Unterschieden in den Vorstellungen selbst deren Erkenntniswert rein logisch feststellen zu können.

Die Erkenntnis, daß alle unsere Vorstellungen phänomenal seien, d. h. Erscheinungsformen, welche von der Seelentätigkeit innerlich hervorgebracht werden, wenn auch infolge der von außen kommenden Eindrücke, war höchst wertvoll und richtig; allein die stille Schlußfolgerung war unberechtigt, daß die Kategorien der sinnlichen Vorstellung schon deshalb gar keine tatsächliche Wahrheit und keinen inneren Erkenntniswert besäßen. Damit unseren Sinnesempfindungen überhaupt eine Realität entspreche, und damit ihnen überhaupt ein Erkenntniswert des Daß zukomme, bedarf es der Voraussetzung einer gesetz- und zweckmäßigen Zusammenordnung von Wirklichkeit und Erkenntnis auf Grund des Kausalgesetzes: damit ist auch die Grundlage für eine gewisse inhaltliche Verwandtschaft der Gegenstände und der Wahrnehmungsformen gegeben. Jedenfalls aber darf die Phänomenalität nicht mehr in ausschließenden Gegensatz zur Realität gebracht werden. Einerseits sind alle Sinnesformen für die menschliche Vorstellung allgemeingültig und notwendig, nicht bloß das Neben- und Nacheinander; anderseits entspricht allen Sinnesformen nicht bloß ein Daß, sondern auch ein verwandtes Was, wodurch sie eine sinnbildliche, wenn auch eigenartige und selbständige Wiedergabe der körperlichen Vorgänge und Zustände sind.

Kant meint, die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit unserer Erkenntnis sei nur begreiflich, wenn unser Verstand (nicht willkürlich, sondern vermöge seiner Organisation) der Natur und Wirklichkeit die Gesetzmäßigkeit vorschreibe, nicht aber, wenn eine außer uns bestehende Natur unserem Verstand die Erkenntnisweise vorschriebe, wie etwa die Form der Farbe, Schwere, Gestalt, Größe.

Hiergegen ist zunächst zu bemerken: Es ist doch nicht berechtigt, von unserem Verstand zu sagen, er schreibe der Natur die Gesetzmäßigkeit vor, indem er sie in subjektiven Denkformen und Beziehungen auffaßt, wenn er dies nur auf Grund einer angeborenen Organisation tut, an der er selber gar kein Verdienst hat. Gesetzgeberisches Vorschreiben findet sich nur dort, wo

eine maßgebende Tätigkeit auf Grund von eigener Überlegung ausgeübt wird. Die Anwendung der sinnlichen und geistigen Denkformen ist ebensowenig eine gesetzgeberische Tat unseres Verstandes, wie die sittliche Verpflichtung und Verantwortung auf unsere eigene Gesetzgebung zurückgeht. Gesetzgeber ist in beiden Fällen nur derjenige, der unsere vernünftige und sittliche Natur mit bewußter Selbstbestimmung so eingerichtet hat, wie sie eingerichtet sind. Naturhaftes Wirken ist kein gesetzgeberisches Vorschreiben.

Übrigens macht Kant bei seinem Gedankengang die Voraussetzung des Kausalgesetzes und seiner unbedingten Allgemeingültigkeit, und zwar um den archimedischen Punkt zu finden, von dem aus das Verhältnis von Innerlichkeit und Außenwelt, von Denken und Sein mit dem Anspruch auf eigentliche Wahrheit bestimmt werden könne.

Kant könnte die Schlußfolgerung auf eine überindividuelle Organisation unseres Geistes nicht vollziehen, wenn es ihm nicht erlaubt wäre, auf Grund des Kausalgesetzes den Schritt aus der Erfahrungswelt in die Welt der Urtatsachen zu machen, welche jenseits aller (sinnlichen) Erfahrung liegen. Darum ist ja seine Philosophie trotz ihres kritischen Charakters Realismus, weil sie behauptet, unsere Vorstellungswelt sei Erscheinung d. h. die Auffassung unseres Geistes von einer wirklich bestehenden Welt; nur als deren Abbild dürfe sie nicht gelten. Die kritische Philosophie Kants ist ferner transzendentaler Phänomenalismus, weil sie beweisen will, die Welt der Gegenstände sei für den Einzelgeist das Produkt einer überindividuellen Organisation, die den Grund seines eigenen Wesens bildet. Unsere Vorstellungen erscheinen als Gegenstände, weil sie unbewußte Erzeugnisse unserer überindividuellen Verstandesorganisation sind. Unser Bewußtsein finde die Vorstellung der Gegenstände als etwas Fertiges vor und nehme sie deshalb als etwas Gegenständliches und Tatsächliches. Die Wahrheit liegt daher nach Kant in der Übereinstimmung der individuellen mit der überindividuellen Vorstellung. Vgl. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, II. p. 78 sq.

Nach Kants Prinzipien sind wir indes höher betrachtet mit unserer Vernunfterkenntnis nicht schlimmer daran als mit unserer

Erfahrung: dort verwehrt er uns, notwendigen Vorstellungen, nämlich solchen, die auf Grund des Kausalgesetzes notwendig anzunehmen sind, einen Erkenntniswert beizulegen oder sie für Vorstellungen von Gegenständen, d. i. für wahr zu halten. In der Erfahrungswelt kommen wir indes auch nicht über unsere Subjektivität hinaus, weil ja der Schein der Gegenständlichkeit nur dadurch entstehe, daß uns die Vorstellungsgebilde unserer überindividuellen Organisation den Eindruck des Fremden machen.

Die theoretische Philosophie Kants ist unfähig, zur Anerkennung irgendeiner Wirklichkeit zu gelangen, weder im Erfahrungsgebiet, noch durch Schlußfolgerung auf eine hinreichende Ursache. Diese Unfähigkeit hat sie selber verschuldet, indem sie das einzige Mittel, wodurch alles Vorstellen zum Wahrnehmen und alles Denken zum Erkennen wird, ablehnt, nämlich das Grundgesetz, daß nichts ohne hinreichenden Grund bestehe, entstehe, erscheine. Nicht bloß unsere Vernunft, sondern unsere ganze Erfahrung bleibt der theoretischen Philosophie Kants zufolge in der eigenen Innerlichkeit gefangen und ist aller Mittel beraubt, um aus der subjektiven Vorstellungswelt und deren Gesetzmäßigkeit herauszukommen. Es ist demnach nicht ein Fehler der Wirklichkeit, sondern der kantischen Auffassung von der Wirklichkeit, wenn Kant gestehen muß: Im Wesen der menschlichen Erkenntnis sei ein Widerspruch. Es entstehen nämlich aus ihr mit Notwendigkeit Aufgaben, welche durch sie schlechthin nicht zu vollbringen seien: insbesondere das metaphysische Bedürfnis, das Bedingte auf ein Unbedingtes zurückzuführen und so zu erklären, während doch (nach Kants Vorurteil) der Prozeß des Bedingtseins immer ins Endlose gehe. — Allerdings kann dieser Prozeß nicht gewaltsam durch ein Unbedingtes abgeschlossen werden; wohl aber wird dem Kausalgesetz durch ein Selbstbedingtes Genüge getan.

Allerdings wenn aus der Notwendigkeit unseres vernünftigen und logischen Denkens nicht das Recht auf die Annahme der tatsächlichen Wahrheit zu entnehmen ist, dann bleibt die Erkenntnis für uns ein unerreichbares Ideal. Wie anders als kraft der Denknotwendigkeit sollen wir zu den sinnlichen oder übersinnlichen Tatsachen erkennend, sei es wahrnehmend oder schlußfolgernd, hinauskommen?

Was Kant der theoretischen Vernunft verwehrt, das vollbringt er mit der praktischen Vernunft — auf Grund jener sittlichen Tatsachen unserer inneren Erfahrung, welche den Unterschied von Gut und Schlecht, die Majestät der Pflicht und des Gesetzes, die sittliche Würde und Hoheit der Pflichterfüllung kundgeben. Dadurch sehe sich die Vernunft im lebendigen Zusammenhang mit einer höheren Welt, von der unsere ganze Erkenntnis nur den Schatten ergreife. Die metaphysischen Voraussetzungen, unter denen die sittliche Ordnung möglich ist, sind demnach als Postulate der praktischen Vernunft oder als praktische Vernunftwahrheiten anzunehmen. Denn die sittliche Ordnung und Überzeugung sei da als eine absolute Tatsache des inneren Bewußtseins, und an ihre Realität zu glauben, sei eine allgemeine Notwendigkeit, ein integrierender Bestandteil der menschlichen Gattungsvernunft. Dieser allgemeine und notwendige Glaube könne seinem Begriff nach nicht auf Wissen gestützt, sondern nur aufgedeckt und aus den wechselnden Verhüllungen seiner empirischen Gestaltung herausgeschält werden. l. c. 121.

Als solche Voraussetzungen der sittlichen Ordnung haben zu gelten: die Freiheit des Willens als das Vermögen, eine Kausalreihe von vorn anzufangen; der intelligible Charakter oder die sittliche Urtat jedes Geistes, welche für ihn wesensbegründend ist; das Ding an sich oder die übersinnliche Welt; die Unterordnung des Glückseligkeitszweckes als des sinnlichen selbstsüchtigen Triebes unter die Sittlichkeit; die Unsterblichkeit, das höchste Gut und die vollendete sittliche Ordnung; das Dasein Gottes, da die natürliche Gesetzmäßigkeit nie aus sich zu einer allgemeinen Glückseligkeit der Sittlichguten führen würde; ferner zur Erklärung des tatsächlichen Zustandes: das Radikalböse, das Erlösungsbedürfnis, die Notwendigkeit der Wiedergeburt zur Überwindung des Radikalbösen, der Glaube an die Realisierbarkeit der sittlichen Vollkommenheit, also an einen Idealmenschen oder Gottmenschen.

Der gesamte Kampf gegen das Böse ist bedingt durch die Idee des Guten in uns. Aber auch diese wäre unwirksam, wenn wir nicht von ihrer Realisierbarkeit überzeugt wären. Die erlösende Macht kann also nur in der Lebendigkeit bestehen, mit

welcher dieses Ideal eines absolut guten und vollkommenen Menschen in unserem Bewußtsein wirkt. p. 130.

Allein — die praktische Vernunft kann unmöglich in irgendwelchem Sinne zur Erkenntnis irgendwelcher Wahrheiten führen, so daß sie als wahr anerkannt werden dürften und gelten könnten. Wenn die Denknotwendigkeit und das Vernunftbedürfnis einer verständlichen oder ausreichenden Erklärung für die gegebenen Tatsachen kein Recht gibt, um die Tatsächlichkeit des einzig möglichen Erklärungsgrundes anzunehmen, dann gibt auch die Denknotwendigkeit jener Ideen, welche die Voraussetzung aller sittlichen Ordnung bilden, kein Recht, sie irgendwie, etwa als Postulate, für wahr zu halten. Die sittliche Ordnung erscheint wohl als ein unbedingt wertvolles Gut; allein die Erkenntnis der Wahrheit ist dies nicht minder, zumal sie die Voraussetzung für jede ernste Hingabe an die sittliche Ordnung ist. Mag übrigens die sittliche Ordnung noch so wertvoll sein: Unmögliches kann sie auch nicht möglich machen, wie es nach Kant der Sprung aus der Subjektivität des vorstellenden Denkens in die äußere Welt der tatsächlichen Wirklichkeit wäre. Wenn man aber deshalb, weil sonst keine Sittlichkeit bei folgestrengem Denken möglich wäre, mit seinem Fürwahrhalten über die Erfahrung hinausgreifen und das Kausalgesetz als Erkenntnismittel für die Welt der übersinnlichen Tatsachen oder Ursachen verwenden darf, so ist man hierzu auch um des Ideals der hinreichenden Welterklärung willen berechtigt; denn dieser Zweck fällt mit dem in Anwendung zu bringenden Erkenntnismittel zusammen: mit der Überzeugung von der ursächlichen Verständlichkeit, Vernünftigkeit und Wahrheit des Tatsächlichen. — Kant hat wohl eingesehen, daß seine theoretische Forderung, man müsse sich mit der subjektiven Denknotwendigkeit begnügen und darauf verzichten, denknotwendige Vorstellungen für Erkenntnisse oder für Vorstellungen von Gegenständen zu halten, für das praktische Gebiet der sittlichen Ordnung versagt. Man könnte zwar gerade so sagen, der Mensch solle sich in sittlicher Hinsicht ebenso verhalten, als ob das Denknotwendige wahr wäre — weil sonst keine Sittlichkeit möglich sei; wie man ja auch die Wissenschaft treibe, mit dem grundsätzlichen Verzicht auf eine Erfassung der Wirklichkeit. Allein das Unerträgliche einer rein subjektiven Innenwelt kommt

bei der sittlichen Frage ganz deutlich zur Empfindung. Wenn der Mensch die sittliche Ordnung anerkennen und betätigen soll, so muß er zuerst ihre Wahrheit erkennen; ist ihm die Erkenntnis der Wahrheit vorenthalten, so kann er auch unmöglich zur Sittlichkeit verpflichtet sein. Er wird sich dann ebenso damit trösten, daß unser sittliches Wesen einen unlösbaren Widerspruch zwischen Pflicht und Erfüllung in sich berge, wie unsere Erkenntnisanlage einen solchen zwischen dem metaphysischen Bedürfnis einer hinreichenden Begründung der Welt und der Unmöglichkeit, eine solche auf theoretischem Wege zu gewinnen.

Wenn es indes nicht zulässig ist, sich hinsichtlich der sittlichen Anlage mit einem Widerspruch zu vertrösten, so ist dies ebensowenig hinsichtlich der Erkenntnisanlage gestattet. Denn der Grund ist in beiden Fällen derselbe: der Widerspruch kann nicht das Tiefste sein; die Wirklichkeit in uns und um uns ist im Grunde vernünftig, weil aus Vernunft und einem heiligen Willen abzuleiten. Nur das Vollkommene befriedigt; daß dies eine richtige Anlage sei, leuchtet ebenso unmittelbar ein wie das damit identische Kausalgesetz, weil nur das Vollkommene eine hinreichende Erklärung bietet. Nur was sich selbst erklärt, kann als letzter Erklärungsgrund für alles andere gelten; nur was sich selber in Wesen und Dasein bestimmt, kann die für alles andere bestimmende Macht sein.

Dann muß Kant allerdings auf den innerlich widersprechenden Versuch verzichten, aus der reinen Form der Vorstellung zur urteilenden Anerkennung einer tatsächlichen Wahrheit kommen zu wollen — ein Versuch, der ebenso unmöglich ist wie die Begründung der Sittlichkeit durch die Form der Gesetzlichkeit allein, ohne Rücksicht auf den Inhalt und Zweck des Sittengebotes.

Die Vorstellung bietet zwei Seiten: die ideale Form, wodurch sie einen Inhalt für das Bewußtsein entfaltet, und einen realen Ursprung, kraft dessen sie entstand, besteht und wirkt. In letzterer Eigenschaft ist sie mit der Wirklichkeit in ursächlichem Zusammenhang und allein geeignet, dem von demselben Ursächlichkeitsgesetz in seiner Denktätigkeit bestimmten Geist aus der subjektiven Innerlichkeit in die wirkliche Welt hinaus zu verhelfen. Als ideale Vorstellung vermag sie das nicht; nur als ein

Vorstellungsakt, welcher selber dem ursächlichen Zusammenhang angehört.

Die Forderung Kants, aus immanenten, rein logischen Eigenschaften der Vorstellungen das Erkenntnisrecht derselben zu entnehmen, ohne auf ihren psychologischen Ursprung zu achten, gleicht der Forderung, mit inneren Gesichtsvorstellungen allein sehen zu wollen, ohne dabei die Augen zu öffnen. Noch so viele Vorstellungen ergeben kein Urteil, wenn man das Kausalgesetz nicht als Erkenntnismittel anwenden will; alle Form der Gesetzlichkeit ergibt keine Verpflichtung, wenn kein inhaltlicher Zweck eigentlicher Vollendung der formellen Gesetzlichkeit selber ihr inneres Recht gibt. Der Zweck ist die Seele der Pflicht, natürlich nur der Zweck der wahren Vollendung.

Allerdings darf der Zweck des verpflichtenden Gesetzes nicht bloß in der sachlichen Leistung oder in dem sittlichen Werke als solchem gesucht werden (Werkheiligkeit), sondern in der persönlichen Charakterbildung und Geistesvollendung selber. Dieser Gesichtspunkt schließt den sachlichen Wert des guten Werkes nicht aus, sondern ein; denn durch gute Werke betätigt sich die sittliche Gesinnung und reift der Mensch zur geistig-sittlichen Vollkommenheit heran. Die Gewinnung der persönlichen Geistesvollendung in einem Leben, das der Wahrheit und kraftvollen Willensvollendung gewidmet ist, eben durch die Beschäftigung mit der Wahrheit, ist ein sittlicher Zweck, durch den jener Utilitarismus trotz der rationalistischen Moral ausgeschlossen wird, der trotz des Altruismus über den Gesichtskreis der irdisch-zeitlichen Interessen nicht hinauskommt und damit im Reich der Selbstsucht gebannt bleibt. Der kräftig erfaßte Zweck der Selbstvollendung zu einer charaktervollen Persönlichkeit oder Willensart hat mit Selbstsucht nichts gemein und steht dem Gemeinsinn nicht im Wege: wohl aber ist der Zweck dieser persönlichen Charakterbildung nicht zu denken, ohne daß auch ein Lebensinhalt von unvergänglicher Bedeutung angenommen wird. Dieser Lebenszweck des Geistes ist die ungehemmte Beschäftigung mit der Wahrheit und deren Umsatz in geordnete und einsichtige Erkenntnis mittelst Selbstbestimmung, das Ideal des ewigen Lebens in und aus der Anschauung Gottes. Der Begriff der persönlichen Geistesvollendung nimmt unmittelbar und zunächst den

Willen in Anspruch; aber nicht ausschließlich: denn die Beschäftigung mit der Wahrheit ist der einzig denkbare ebenbürtige Lebensinhalt für geistige Charakter- und Wesensvollendung.

Der Protestantismus wollte von Anfang an die Bedeutung der persönlichen Gesinnung und Charaktervollendung in Religion, Glaube und Sittlichkeit hervorheben und trat deshalb ebenso in schroffsten Gegensatz gegen die Werkgerechtigkeit oder die Wertschätzung der guten Werke um ihres eigenen Inhaltes willen, wie er beim Glauben das sachliche Fürwahrhalten und bei der Seligkeit den intellektuellen Genuß der Gottschauung zurücktreten ließ. — Allein die persönliche Geistesvollendung ist in der diesseitigen Entwicklung wie in der jenseitigen Reife nur möglich, wenn sie einen entsprechenden Lebensinhalt hat, der auch um seiner selber willen wertvoll ist. Das ist eben die Wahrheit und deren geistige Verarbeitung. Wird nun das Ideal der vernünftigen Erkenntnis durch die Annahme der Kantschen Prinzipien als unerreichbar erklärt, weil die Vernunft eine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit nicht zu erkennen und zu verstehen vermöge, welche außer ihr bestünde und nicht ihr eigenes Erzeugnis wäre, so wird dem Menschen eben der einzige Lebensinhalt genommen, der für sein metaphysisches Erkenntnisbedürfnis wie für die Ewigkeit angemessen ist.

Die Neubegründung des Gottesglaubens und der Sittlichkeit durch die praktische Vernunft ist nicht bloß ein unhaltbares Surrogat, wenn es unzulässig ist, auf dem Wege der theoretischen Schlußfolgerung zu einer ausreichenden Welterklärung und Lebensordnung zu gelangen, sondern führt auch zu jener verhängnisvollen Lostrennung des Sittlichkeits- und des Seligkeitsprinzips voneinander, die gerade Kant als unmoralisch gebrandmarkt hat. Wenn Gott als Postulat der praktischen Vernunft nur der Vollstrecker der sittlichen Weltordnung ist, und wenn hierzu ein Seligkeitszustand gefordert wird, der nicht die geistige Gottesgemeinschaft, d. h. den geistigen Verkehr mit Gott zum einzig wesentlichen Inhalt hat, dann stehen das Seligkeits- und Sittlichkeitsinteresse nur in äußerlicher Zusammenordnung; innerlich sind sie einander fremd, wenn nicht gefährlich. Wenn aber Gott zugleich als der einzig gute Lebensinhalt des Geistes und darum als das verpflichtende Gesetz und Vorbild der Sittlichkeit und geistigen Selbst-

vollendung erkannt ist, dann ist Eudämonismus und Ethizismus innerlich geeint: das Reich Gottes ist Sittlichkeit und Seligkeit, persönliche Selbstvervollkommnung, weil das inhaltreichste Geistesleben auch die höchste Geistesvollendung fordert.

Der persönliche Gottesbegriff und mit ihm das Christentum, vor allem in seiner katholischen Form und Überlieferung, verdient deshalb den Vorwurf Eduard von Hartmanns nicht, den er zunächst allerdings nur gegen den Jesuitismus und Ultramontanismus erhebt: ein Surrogat von Sittlichkeit (und Wissenschaft) an die Stelle wahrer (autonomer) Sittlichkeit (und Geistesbildung) zu setzen. Vgl. Phänomenologie des sittl. Bewußtseins, Berlin 1879, p. 93 sq. Dieser Vorwurf trifft nur zu, wenn und soweit Gott und sein ewiges Wesen in ein vorwiegend äußeres Verhältnis zum Sittengesetz gebracht wird, indem der autoritative und positive Charakter desselben einseitig hervorgehoben und dessen Erfüllung weniger als der innere Anfang denn als die positiv gesetzte Bedingung der Seligkeit dargestellt wird. Eine bedenkliche Herabstimmung des Gottesbegriffes liegt in dieser Richtung vor, wenn von Gott gesagt wird, daß er über das Gesetz der Güte hinsichtlich der Betätigung erhaben sei, weil er keinen Oberen über sich habe, der ihn überhaupt dazu verpflichten könnte. (Hontheim S. J., Theodicaea 1893, Nr. 434.)

Wenn die Persönlichkeit im Sinne Kants nur aus sich selber den geistigen Lebensinhalt schöpfen soll, so wird die geistige Vollendung unmöglich, weil der Geist nicht aus seiner Subjektivität herauskommt und dem Zustand innerer Leere anheimfällt. Wird im einseitigen Gegensatz zu dieser theoretischen und ethischen Autonomie die Objektivität und Positivität des geistigen Lebensinhaltes, der Wahrheit und der sittlichen Gesetze, betont und infolgedessen die Notwendigkeit, diesen geistigen Lebensinhalt in Glauben und Gehorsam von der Autorität entgegenzunehmen, so wird die Persönlichkeit zu wenig in Anspruch genommen, und es tritt die Gefahr einer geistigen Rückständigkeit ein. Es ist eine zu geringe Inanspruchnahme des Geistes, wenn er als Vernunft und sittliche Fähigkeit sich nur entgegennehmend und ausführend verhalten soll. Die persönliche Geistesvollendung ist in vollem Sinne nicht zu erzielen, wenn Vernunft und Wille nicht innerlich von den großen Fragen und Aufgaben ergriffen werden und wenn

einem die Notwendigkeit einer selbständigen Stellungnahme durch wohlwollende Vormünder erspart bleibt. Alle Häufung des Wissens und alle Steigerung des Lernens ergibt bei sonst gleichen Verhältnissen niemals jene Ausbildung des Geistes, die in der Empfindung der Rätsel und Schwierigkeiten, kurz in jenem Staunen gründet, das nach Aristoteles der Anfang der Philosophie ist. Weisheit und Verständnis können nicht gelernt, sondern nur durch Selbsttätigkeit errungen werden. »Alles Wissen nützt uns nichts, wenn es nicht von uns ist« — wenigstens im Sinne selbsttätigen Ringens und Empfindens der Probleme und Gegensätze. Wenn man nicht selber innerlich denkend erlebt und würdigt, was den Gegner bestimmt, kann man ihn vielleicht für den eigenen Schulgebrauch abfertigen, aber man wird seine Anschauung in der großen Welt nicht erschüttern. Von dieser Erwägung und von dem Gedanken, daß die Theologie und Philosophie des scholastischen Mittelalters mit Gläubigen zu tun hatte, die moderne Glaubenswissenschaft hingegen mit Zweiflern, Freidenkern und Glaubensgegnern, gehen die Bestrebungen Maurice Blondels in Frankreich aus, die katholische Apologetik zu heben. Cf. L'Action, Paris 1893; Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'Apologétique et sur la méthode de la Philosophie dans l'étude du problème religieux. St. Dizier 1896. cf. L. Laberthonnière in den Annales de philosophie chrétienne. P. Schanz, Neue Versuche der Apologetik. Regensburg 1897. Eucken, Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Leipzig 1896.

Selbstursächlichkeit.

Kant gegenüber muß die absolute Geltung des Kausalgesetzes behauptet werden in dem Sinne, daß alles hinreichend begründet sei, und zwar soweit es etwas ist: daß es also einen inneren Grund habe, wenn es nur etwas Gedankliches ist, daß es einen Grund der tatsächlichen Wirklichkeit habe, wenn es und insoweit es etwas Wirkliches ist. Der hinreichende Grund des Wirklichen heißt Ursache, als Grund der Tatsache. Dieser hinreichende Grund muß in einem Höheren oder anderen liegen, wenn er nicht in der Tatsache selber liegt; anderseits kann man nur dasjenige als die Urtatsache annehmen, was den hinreichenden Grund

seines Wesens und Daseins in sich selber hat, was ratio et causa sufficiens sui ipsius ist. Denn sonst wäre das Kausalgesetz nicht im tiefsten Wesen der Wirklichkeit und Wahrheit begründet und könnte unmöglich der einfachste, notwendige und allgemeingültige Ausdruck alles Seins und Erkennens sein. Die Kluft zwischen unserer subjektiven Innerlichkeit und der objektiven Wirklichkeit ist schlechthin unüberbrückbar (darin hat Kant recht), wenn das Kausalgesetz nicht mit ausnahmsloser Gültigkeit und innerer Notwendigkeit herrscht. Das kann indes nur sein, wenn das Kausalgesetz der eigenste Ausdruck der Wirklichkeit ist. Dann ist die erste Urtatsache durchaus vernünftig, weil in sich selbst begründet, durchaus heilig und vollkommen, weil von sich selber vollzogen — nicht durch ein zeitliches Entstehen aus dem Nichts, sondern durch ein ewiges Bestehen in sich selbst. Diese ewige Urtatsache ist dann wirklich, was sie sein soll, eine Erklärung, die sich selbst erklärt, eine Lösung, die selbst im eigenen Grund kein Rätsel birgt, Licht ohne Finsternis, reine Tat ohne dunkeln Naturgrund und ohne eine dieser Selbsttat fremde Voraussetzung, wesenhafte Weisheit und Heiligkeit, selbstbestimmte Denk- und Willenstat.

Es ist zu beachten, daß das Kausalgesetz in der Ordnung des Seins nichts anderes bedeutet, als was das Gesetz der Verständlichkeit und Vernünftigkeit in der Welt des Erkennens und was das Gesetz der Sittlichkeit für den Willen bedeutet: die Forderung und Notwendigkeit, daß alles hinreichend bestimmt und begründet sei, entweder durch ein Höheres oder durch sich selbst. So wird die Selbstursache zum Erklärungsgrund und Ideal allen Seins, allen Erkennens, allen Wollens.

Ein Widerspruch liegt im Gottesbegriff der Selbstursache nicht. Ein solcher würde nur vorliegen, wenn damit das Entstehen des Urwesens durch eigene Tätigkeit in der Zeit behauptet würde. Allein die Selbstursache bedeutet, daß das Ursrste kraft eigener Weisheits- und Heiligkeitstat ewig und in unendlicher Lebensfülle besteht, ohne jemals des Entstehens oder der Vervollkommnung zu bedürfen.

Insbesondere sollte man sich theologischerseits hüten, dem Gottesbegriff der Selbstursache den Vorwurf des inneren Widerspruchs zu machen. Denn die Selbstursächlichkeit ist nichts anderes als jene Bestimmung des natürlichen Gottesbegriffs, wodurch

er für die Aufnahme der Dreipersönlichkeit und der beiden innergöttlichen Hervorgänge mit dem wechselbezüglichen Personengegensatz und realen Personenunterschied empfänglich wird. Ohne die Selbstursächlichkeit stehen der theistische Gottesbegriff und der dreieinige Gottesbegriff der Offenbarung ganz fremd, wenn nicht unvereinbar nebeneinander. Jedenfalls kann man nicht mehr in der übernatürlichen Offenbarungslehre als Mysterium verehren, was man in der natürlichen Wesensbestimmung Gottes als Widerspruch gebrandmarkt oder gar als Widersinn erklärt hat. Der Glaubensbegriff enthält nämlich in der Trinitätslehre nicht bloß die Idee der Selbstwirklichkeit durch Hervorbringen und Hervorgehen in einem Wesen, sondern fügt zur Selbstursächlichkeit sogar die weitere Bestimmung hinzu, sie begründe einen realen Gegensatz und Unterschied der Personen in Gott.

Tat im Sinne der reinen Tätigkeit und der Selbsttätigkeit ist der Wesensbegriff des Geistigen; Tatsache im Sinne der ruhenden Masse ist der Wesensbegriff des Ungeistigen. Die Wirksamkeit in der Natur- und Körperwelt ist die der Natur mitgeteilte Geistigkeit, allerdings ohne etwas dazu zu können. Das Naturwesen bleibt eine Spur des Urgeistes (vestigium Dei), während erst im Menschen das Ebenbild der vollen Geistigkeit erscheint: imago Creatoris.

Gewirkt sein und passiv bestimmt sein — in Wesen und Wirken — ist der Charakter der Masse, des Stofflichen, des Mechanismus; Selbstbestimmung und Selbsttätigkeit ist der Grundzug des Geistigen. So Eucken: »Wohl weist die Natur selbst über diese Schranken des bloßen Mechanismus hinaus. Auf irgendwelches Ganzes und Inneres deutet die durchgängige Wechselwirkung der Körper, die Gesetzlichkeit alles Geschehens, die unerschöpfliche Formbildung, der aufsteigende Gestaltungstrieb, endlich auch das Seelenleben, das überall aus der Natur aufquillt. Aber den Mechanismus lockern, heißt noch nicht ihn überwinden, eine neue Ordnung ahnen, nicht sie begründen. Auch bei jenen Milderungen verbleibt ein peinliches Mißverhältnis, ja ein ungeheurer Widerspruch zwischen der Kraft und Leidenschaft, die für dies Leben aufgeboten wird, und dem Ertrag, den es gewährt.... Entweder ist dieser Kreislauf nicht das Ganze und es hat die Natur eine größere Tiefe des Seins in sich und eine Bewegung

zum Geist vor sich, oder der Weltprozeß verläuft in Leere und Unvernunft, und ein Wesen wie der Mensch, das nun einmal denkt und seine Innerlichkeit nicht von sich werfen kann, ist ein bloßer Fehlgriff der Natur; aus der Krone der Schöpfung wird eine unerträgliche Mißgeburt, in Tun und Ergehen einer völligen Vereinsamung und Verzweiflung preisgegeben.

Vor einem solchen Ausgang bewahrt lediglich und allein die Anerkennung einer selbständigen Geistigkeit. . . . Hier erst eröffnet sich gegenüber dem phänomenalen ein substantielles Leben, und von einer Vernunft des Daseins kann nunmehr im Ernst die Rede sein.

Diese Wendung scheitert nicht an der unanfechtbaren Tatsache, daß in unserer menschlichen Erfahrung die Betätigung der höheren Stufe durchgängig an das Mitwirken der niederen gebunden bleibt. Denn wird nur der verführerische, aber schiefe und schließlich den Geist der Natur aufopfernde Gedanke eines Parallelismus beider Reiche ferngehalten, so gestattet die Überzeugung von der wesentlichen Selbständigkeit des Geisteslebens die vollste Anerkennung der empirischen Abhängigkeit aller geistigen Leistung von Naturbedingungen. . . . Das Geistesleben erscheint von hier aus nicht als eine bloße Zierde und Zutat zur Wirklichkeit, sondern als die Erschließung ihrer eigenen Substanz« (vgl. Geistige Wesensbildung, p. 29. 30). Die reine Geistigkeit ist eben die innerliche und tatkräftige Selbstbegründung der ganzen und vollkommenen Wirklichkeit: damit ist die Möglichkeit einer vernünftigen Wirklichkeit, aber auch einer vernünftigen Erkenntnis gegeben, die jener Wirklichkeit inne wird. Gott als der ewige Vollzug des Kausalgesetzes ist die Bürgschaft seiner unbedingten Geltung und damit die Ermöglichung einer vernünftigen Erkenntnis. Durch die Selbstursächlichkeit ist die innere Verständlichkeit der Urtatsache, die ewige Harmonie zwischen Wirklichkeit und Vernunft (sowie heiliger Güte) und damit die Einheit von Sein und Erkennen ausgesprochen. Wenn das Urwesen nicht Selbstgedanke und Selbstwille ist und so alle Wirklichkeit als sein Eigentum beherrscht, dann ist unser Denken und Wollen unfähig, aus seiner Subjektivität hinauszukommen und der Wirklichkeit erkennend und bestimmend habhaft zu werden. Die Selbstursächlichkeit Gottes bedeutet die tiefste und innerlichste

Einheit von Sein, Denken und Wollen, mit überragender Bedeutung des Denkens und Wollens, welches das Sein als Lebensinhalt in sich birgt und aus sich hervorbringt, da nur die Tat der Erklärungsgrund für die Tatsächlichkeit sein kann. Wer im Geiste den Erklärungsgrund anerkennt, nicht in der Masse, der kann bei folgestrengem Denken den Begriff der Selbstursächlichkeit nicht ablehnen. Die Tätigkeit, welche alle ihre Voraussetzungen in sich selber birgt, ist eben die reine Geistigkeit, und weil von sich allein bestimmt und getragen, Selbstursache. Die Masse kann nur Wirkung, nicht Ursache, nur gedacht und gewollt, nicht hervorbringend sein.

Im Menschen findet sich allerdings die volle und reine Geistigkeit nicht: er ist nicht selbstursächliche Denk- und Willenstat, sondern ein an Naturvoraussetzungen innerlicher und äußerer Art gebundenes Denk- und Willensleben. »Ein selbsttätiges Leben als Ursprung und Kern aller Geistigkeit setzen, das heißt nicht behaupten, daß dieses Leben auch bei uns lediglich aus sich selbst — sei es durch ein allmähliches Ansteigen, sei es durch die Schraubenlinie einer dialektischen Bewegung — allen Inhalt hervortreibe und unsere ganze Wirklichkeit erzeuge. . . . Ohne eine in sich selbst ruhende, alles menschliche Unternehmen begründende und umfangende Geisteswelt kommt unser Tun nicht über seine natürliche Enge hinaus . . . ohne Zurückbeziehung auf die Welt der Erfahrung und ohne Ergreifung der in ihr steckenden Tatsächlichkeit kann (unser Geistesleben) nun und nimmer zu einer konkreten Gestalt, zu einem Stande voller Durchbildung fortschreiten, es kann nicht ohne schweren Schaden jene Welt übersehen oder geringachten. Das aber heißt wiederum nicht, daß es von dort den Stoff fertig aufnehmen könnte, und daß unsere Geisteswelt sich aus inneren und äußeren Bestandteilen wie ein Produkt zusammensetze. . . .

. . . Was immer die Erfahrung an Eigenem und Neuem enthalten mag, sie erschließt es nur der Vernunftarbeit und nach dem Maße der ihr entgegengebrachten Selbsttätigkeit; diese hat den Entwurf vorzuzeichnen, worin dann aus jener die Eintragungen erfolgen; diese stellt die Fragen, wofür sich hier Antworten finden sollen.« Eucken l. c. p. 34, 35.

Zwischen der gegenständlichen Wirklichkeit außer uns und unserer vergegenwärtigenden und wertschätzenden Innerlichkeit findet auf Grund des allbeherrschenden Kausalgesetzes ein solch intimer Zusammenhang statt, daß die Begriffsbildung und Einsicht oft aus einer einzigen Erfahrung hervorgehen kann — wie bei den von Kant erwähnten einsichtigen Urteilen, daß $5 + 7 = 12$, und daß zwischen zwei Punkten die gerade Linie die kürzeste sei.

Nicht deshalb werden die inneren Seelenzustände von uns unräumlich vorgestellt, weil wir die Kategorie des Raumes nicht ebenso auf sie anwenden wie auf den äußeren Empfindungsinhalt, sondern weil sie ihrer eigensten Natur zufolge eine räumliche Auffassung verwehren.

Die klare Vorstellung, die vom richtigen Gesichtspunkte aus entworfen und als Form dem Erfahrungsbestand entgegengebracht wird, ist das Mittel zu einsichtigem Urteil und Verständnis. So bei den Grundgesetzen der Erkenntnis wie bei den sittlichen Urteilen über gut und schlecht, schön und häßlich. P. Schanz sagt daher mit Recht, der aus dem schöpferisch gestaltenden Denken dem Erfahrungsbestand entgegengebrachte richtige Vorstellungsentwurf sei bei allen Erfindungen und Entdeckungen das Erste und Entscheidende.

»Der Gedanke ging voraus, er antizipierte das Ergebnis der Erfahrung und gab der Beobachtung die Richtung an, um zu sicheren Resultaten zu gelangen; aber er wäre nie zu einer allgemein anerkannten Wahrheit gelangt, wenn er nicht durch die Erfahrung bestätigt worden wäre. Der Gedanke herrscht also über die Erfahrung; er hat sich nicht erst allmählich aus dem sinnlichen Eindruck herausentwickelt; aber er bleibt inhaltsleer und unsicher, wenn er nicht durch die Erfahrung angeregt und bereichert wird. Aus dieser hat er eine astronomische Formel gebildet, welche manche als Vorbild für eine Weltformel betrachten.« Neue Versuche der Apologetik 1897, p. 209. — Auch wenn ein glücklicher Zufall den Forscher zu Entdeckungen führt, so geschieht es nur, weil der Forscher sofort aus der überraschenden Beobachtung die entsprechende Formel bildet und sie mit derselben unter den richtigen Gesichtspunkt stellt.

III.

Der Geist als Wille.

Das Wesen des Geistes liegt in der lebendigen Einheit und Wechseldurchdringung von Erkenntnis und Willenskraft. Wie erstere den idealen Inhalt, Grund und Zweck, so gibt der Wille die wirkliche Kraft, Richtung und Vollkommenheit.

Allein: sosehr Denken und Wollen zu allen Zeiten als die Grundformen des Geistes hervortraten, so bereitete deren gleichmäßige Würdigung und Zusammenordnung der philosophischen und theologischen Wissenschaft große Schwierigkeiten.

Die theoretische Wissenschaft neigt naturgemäß dazu, die Aufmerksamkeit vor allem auf die Erkenntnis zu lenken und im Vergleich hierzu das Willensgebiet verhältnismäßig zu vernachlässigen oder der Erkenntnis als blind ausführendes Werkzeug unterzuordnen oder wichtige Elemente des Willenslebens einfach zum Erkenntnisgebiet herüberzurechnen.

Der einseitig intellektualistische Charakter der griechischen Philosophie ist nicht zu verkennen. Im Greisenalter der Kulturperioden richtet sich die Aufmerksamkeit allerdings auf die praktische Lebensgestaltung, auf die sittlichen Probleme: die Philosophie wie die Religion wird mehr in den Dienst der Frage gestellt, was für Ziele der menschlichen Natur gesteckt und erreichbar seien. Allein das ist keine erschöpfende Philosophie des Willens, noch eine entsprechende Verwertung der im Willen vorhandenen Ursächlichkeit für die Welterklärung und das Problem des Geistes.

In der alt- wie neutestamentlichen Offenbarung tritt von Anfang an mit der Idee des göttlichen Geistes die ebenbürtige Betonung des Willenslebens in der Gottheit hervor, der lebendigmachenden Willensmacht, Heiligkeit und Liebe — neben der gestaltenden Weisheit und Kunst. Hier leistet der Wille, was sonst die Materie: der Wille des Schöpfers gibt den allgemeingültigen Gattungsformen nicht bloß die tatsächliche Verwirklichung, sondern auch die Besonderheit und Eigenart des individuellen Einzeldaseins und der Eigenpersönlichkeit. Damit ist der Wert und die Bedeutung der persönlichen Selbständigkeit im höchsten Sinne sichergestellt. Gott als

lebendigmachender Geist ist der Urheber und Wahrer der selbständigen Einzelpersönlichkeit.

Der Beistand des göttlichen Gesetzes, wie er für die Offenbarungsschriften und das Heilswerk erforderlich ist und angenommen wird, macht die menschliche Selbsttätigkeit nicht entbehrlich, drängt sie auch nicht zurück, sondern regt sie gerade an und bringt sie als seine eigenste Wirkung und Folge mit sich. So erklären sich viele Eigentümlichkeiten der Offenbarungsgeschichte, welche bei anderer Auffassung des göttlichen Wirkens und seines Verhältnisses zum Eigenwillen und zur selbständigen Einzelpersönlichkeit leicht zu bedenklichen Schwierigkeiten werden.

Ganz anders, wenn statt des Willens die Materie als Prinzip der Verwirklichung und Vereinzelung gilt: dann ist die individuelle Eigenart ein unvermeidliches Übel, die persönliche Selbständigkeit eine Gefahr — zur Abweichung vom allgemeinen Typus und Gesetz. — Wird hingegen der Wille als der letzte Erklärungsgrund der Verwirklichung und der selbständigen Sonderexistenz erkannt, so ist die letztere eben die gleichwertige Form zur ebenbürtigen und darum originellen Ausgestaltung des Artgedankens oder des Sittengesetzes. Das Ideal wird durch die Einzelpersönlichkeit nicht gefährdet, sondern findet in ihr die Kraft zum ebenbürtigen Vollzug. Ähnlich verhält es sich mit der Entwicklung in Lebensaltern: der Artgedanke fordert sie selber; denn nur so kommt seine ganze Vollkommenheit zur Erfüllung; gleichzeitig wäre seine volle Verwirklichung gar nicht möglich. Die zeitliche Entwicklung und die individuelle Vervielfältigung sind keine Gefährdung des Artgedankens, sondern das Mittel zu dessen Verwirklichung, die nur so möglich ist.

Wo das Allgemeingültige im Vordergrund der Betrachtung und Wertschätzung steht, ist die Hervorhebung des Gesetzes und der es vertretenden Autorität sowie der äußeren Form zu erwarten; das Prophetentum vertrat mehr den Geist, den Zweck, die verständige Freiheit und das selbständige Urteil.

Sind dies die beiden Richtungen, die als priesterlich-gesetzliche und als prophetisch-vergeistigte Auffassung der Religion und der Menschheitsziele im Alten Testamente nebeneinander herlaufen, so vertritt im Neuen Testamente der Apostel Johannes theoretisch und praktisch den Logosgedanken — mit aller Majestät des Gesetzes, Paulus hingegen die lebendige

Willenskraft des Geistes mit all den Idealen von Allseitigkeit, Freiheit, Selbständigkeit, die sich daraus ergeben.

Augustinus, der philosophisch und theologisch unvergleichlich fruchtbare Denker, hat im Anschluß an Plotin die theoretische Würdigung der Einzelpersönlichkeit und des Willens gleichmäßig gefördert, indem er energisch auf die Innerlichkeit des Seelenlebens hinwies und das persönliche Selbstbewußtsein als den unantastbaren festen Punkt in erkenntnis-theoretischer und sittlich-religiöser Hinsicht hervorhob. Von Augustinus empfingen im Mittelalter jene Scholastiker ihre Anregung, welche der intellektualistischen Richtung des Thomismus gegenüber die Bedeutung des Willens zur Geltung brachten.

Am schroffsten geschah dies durch Duns Skotus und seine Schule, leider in der Weise, daß der Wille der Vernunft und dem Logos mehr gegenübergestellt, anstatt innerlich eingefügt wurde. Der Wille, der die innere Vollzugskraft der Weisheit ist, die Freiheit, welche die allein ebenbürtige Erfüllung des Vollkommenen ist, bekam hierdurch einen Zug von rein positiver Willkürmacht, als der von der Weisheit und Vernunft unabhängigen Freiheit. Natürlich führte dies auch zu einer mehr autoritativen Begründung der religiösen und sittlichen Ordnung, da alle Satzungen weniger durch innere Vernünftigkeit, als durch die Autorität des Gesetzgebers begründet erschienen. In Gott trat die Autorität des allmächtigen und allerhöchsten Herrn hervor, der seine Offenbarung und Gesetzgebung durch beglaubigte Stellvertreter kundgibt; hingegen trat im Gottesbegriff jene Weisheit und Güte zurück, welche unmittelbar unserer Vernunft und sittlichen Anlage verständlich ist.

Die Grundrichtung des Skotismus geht darauf, dem Willen den Vorrang vor der Erkenntnis zuzusprechen, das Positive und die Autorität stärker hervorzuheben als die innere Begründung und sachliche Notwendigkeit, damit den Gehorsam und die Kirchlichkeit gegenüber dem selbständigen Urteil und der inneren Religiosität; er zielt darauf, dem Einzelwesen den Vorzug des wahren und vollen Seins zuzuerkennen, gegenüber dem Artbegriff und Gattungswesen. Alles das läßt sich auf die Gegenüberstellung und die Trennung des Willens vom Erkennen zurückführen;

denn dann hat der Wille ein vom Erkennen gesondertes Gebiet und damit den Vorzug der Tätigkeit, Selbstbestimmung und Freiheit. Ist aber der Wille im Gegensatz zur Vernunft der tiefste Grund des geistigen Adels, so kann sich die sittliche Güte eigentlich nur im autoritativen Befehlen und Gehorchen ausprägen, in einem Gebieten und Befolgen, das nicht auf der inneren Weisheit der Sache beruht, sondern auf dem Gebrauch der einzel-persönlichen Willensmacht und anderseits auf der schuldigen Rücksichtnahme auf diese überlegene Herrschergewalt.

Damit tritt auch bei Gott der Charakter der höchsten Einzelpersönlichkeit in den Vordergrund, die zwar allen endlichen Einzelwesen unendlich überlegen ist, aber vor allem durch die Herrschermacht, welche ihnen gegenübertritt und zwar durch Einschränkung ihrer Freiheit von außen her. Gottes Majestät und sittliche Hoheit scheint dann zumeist darin zu liegen, daß sein Wille unbeschränkt ist, weil er keinen Höheren über sich hat.

Mit dem Vorrang des Willens, der allerdings die eigentliche Offenbarung des Einzelwesens ist, ist auch der Vorrang des individuellen Seins vor dem Gattungswesen, und der Wirklichkeit vor der inhaltlichen und allgemeingültigen Artbeschaffenheit gegeben.

Denn nur das Wirklich-Bestehende kann wollen und wirken, und da nur das Einzelwesen wirklich sein kann, so kann auch nur das Einzelding und die Einzelpersönlichkeit als eigentlich wirkend und insbesondere sich selbstbestimmend gedacht und infolgedessen erkannt werden. Die göttliche Erkenntnis der bedingt zukünftigen Willensbetätigungen möglicher Personen ist nicht festzuhalten, wenn deren Voraussetzung, die wirkliche Einzelexistenz nicht erfüllt ist. Rein mögliche Personen können keinen Akt der Selbstbestimmung setzen, auch nicht gedachter Weise; Wille und Wirklichkeit, wirkliche Einzelpersönlichkeit und Selbstbestimmung stehen im untrennbarsten Zusammenhange.

Das Prinzip, die Individualität sei das ganze Sein, führt leicht zu der Annahme, die Mitteilung der Existenz bilde den ganzen Inhalt der Erschaffung. Die Schöpfertätigkeit Gottes erscheint dann nur noch notwendig, um jedem Ding seine Existenz zu geben, während es als eigentümliche Natur und Persönlichkeit schon in der ewigen Ideenwelt von Gott fertig vorgefunden

wird und von seinem unerforschlichen Ratschluß nur zur Verwirklichung ausgewählt zu werden braucht. Das Erschaffen ist dann nur noch Sache des Willens, nicht mehr des gestaltenden Denkens.

Mit diesen Grundsätzen sind dann, wie leicht ersichtlich, folgende skotistische Anschauungen gegeben oder verwandt:

Gut ist, was Gott als gut erklärt und vorschreibt, so daß an und für sich oder in einer anderen Weltordnung gut sein könnte, was jetzt unsittlich, weil verboten ist.

Das Gute ist in seinen einzelnen Forderungen nicht aus der Vernunft, sondern nur durch Tradition und Autorität und infolgedessen durch kasuistische Schulung zu erkennen.

Die Grundwahrheiten der Offenbarung und des Glaubens sind nur Geheimnislehren, welche sich zur Erprobung des Glaubensgehorsames eignen, nicht vor allem Weisheitslehren, wie die alexandrinische und thomistische Schule hervorhob. Die Theologie ist dem Skotismus daher positive Gesetzeslehre der kirchlichen Rechtgläubigkeit.

Der Wille hat zu seinem eigenen Gebiet das Zufällige und Nicht-Notwendige (contingens et evitabile); daher ist er höher als die Vernunft, weil diese das Notwendige zum Gegenstand und zugleich zur Fessel hat, während der Wille frei ist. Das Gesetz der Weisheit gilt hier als Schranke.

Berechtigt und notwendig war die durch Beobachtung veranlaßte Lehre: die Erkenntnis sei nicht bloß ein Leiden und Aufnehmen, sondern selbsttätiges Wirken; der Verstand bestimme und durchdringe bereits die Sinnesempfindung und mache sie damit zur vernünftigen Wahrnehmung und Beobachtung; das Gedächtnis bewahre die Vorstellungsbilder, aber verändere sie auch; die Zustimmung des Urteils sei auf den Willen zurückzuführen. — Wie der Skotismus damit zur vorsichtigen Kritik und Selbstprüfung der Erkenntnistätigkeit veranlaßte, so öffnete er durch die ersteren Hinweise den Blick für die umgebende Wirklichkeit; die Sinnlichkeit hörte auf, die Scheidewand zwischen Wirklichkeit und Vernunft zu sein; die sinnliche Beobachtung wurde als geistigdurchleuchtete und geleitete Wahrnehmung wertvoll. Damit war der Grund für den modernen Wissenschaftsbetrieb und die unmittelbare Erforschung der Wirklichkeit gelegt.

Nicht minder war es eine Anbahnung zur schärferen Unterscheidung des körperlichen und geistigen Wesens, wenn der Skotismus lehrte, alle Geschöpfe, auch die Engel, seien aus Materie und Form zusammengesetzt. Es war damit gesagt, die Materie im Sinne der Potenz oder Bestimmbarkeit sei nicht gleichzusetzen mit Stoff. Anderseits sei das Wesen des Geistes durch die Immaterialität nicht genügend bezeichnet; die Form wird noch nicht zum Geiste, wenn sie nur von der Materie frei bleibt, wie Thomas bei der Lehre von der Eucharistie im Hinblick auf die Form des Brotes und Weines meint: Si (sc. forma substantialis panis et vini) remaneret a materia separata, iam esset forma intelligibilis actu et etiam intelligens; nam omnes formae a materia separatae sunt tales. Summa th. 3, 75, 6, c.

Der Molinismus (der Jesuitenschule) entnahm seine Grundgedanken zwar tatsächlich sowohl aus der thomistischen wie aus der skotistischen Richtung: allein gleichwohl vermochte er es nicht, die angedeuteten Einseitigkeiten und Mängel des skotistischen Willensprinzips zu überwinden: denn er versuchte die Erneuerung des Thomismus dermaßen, daß er im Interesse der Willensfreiheit dessen allzu schroff erscheinende Konsequenzen durch skotistische Gedanken mäßigte. Die Aufgabe liegt vielmehr darin, daß man den Thomismus **im Prinzip** durch die gebührende Hervorhebung der Bedeutung des Willens für das Geistesleben ergänzt und so beide Richtungen von ihren Einseitigkeiten befreit.

Der Molinismus konnte auch um dessentwillen keine endgültige Erneuerung der mittelalterlichen Philosophie erzielen, weil er vorwiegend diejenigen Stellen von Thomas als maßgebend für seine Behandlung der großen Probleme der Theodicee erachtete und verwertete, in denen Thomas mehr unter dem Einfluß der instinktiv-populären Denkweise spricht, als in voller Erwägung der Grundsätze und ihrer Forderungen.

Dieser stärkeren Würdigung der Willensfreiheit hat der Molinismus unzweifelhaft einen großen Teil seines theologischen Erfolges zu verdanken. Jedenfalls aber auch dem Umstand, daß das Weltbild in seiner geschichtlichen Entfaltung dem tragischen Bedürfnis des menschlichen Gemütes besser zu entsprechen schien. Wenn die verborgenen Ursprünge und Gründe der menschlichen

Lebens- und Schicksalsrichtung in unserem eigenen vorzeitlichen und vorweltlichen Verhalten liegen, wenn sie unserem Charakterbild immanent sind, dann gewinnt eben das Ganze einen außerordentlich tragischen und geheimnisvollen Charakter.

Allein man darf nicht übersehen, daß dies nur deshalb der Fall ist, weil man dafür auf volle Verständlichkeit und Lösung der Schicksalsfragen verzichtet. Der Monotheismus, der Welt und Geschichte als ein Werk des überlegtesten Gedankens und des heiligsten Ratschlusses — mit Ablehnung aller unberechenbaren Einflüsse oder Notwendigkeiten — erklärt, kann wohl den Schein erregen, der Schicksalsausgang habe zu wenig tragischen Reiz; alles erscheint berechnet, und deshalb verständlich, alles befriedigend gelöst und vollkommen gerechtfertigt. Wenn Gott aller Dinge letzter Grund ist, so ist er auch aller Rätsel Lösung und aller Gegensätze Überwindung. Darf nun das religionsphilosophische Denken um des tragischen Interesses willen auf die reine Fassung und folgestrenge Durchführung des monotheistischen Grundgedankens verzichten? Verständlichkeit nach Grund und Zweck ist eben trotz alledem unvergleichlich mehr wert als alle tragischen Gegensätze und Widersprüche: jedenfalls dürfen sie nicht um die endgültige Preisgabe von Vernunft und Heiligkeit im göttlichen Weltplan erkauft werden.

Übrigens findet das tragische Interesse seine volle Befriedigung auch bei strengster Durchführung der Allursächlichkeit Gottes: denn die Zeiten der Entwicklung sind lang genug, die Richtungen der Weltentwicklung sind verschlungen genug, um tragische Spannungen und Konflikte im furchtbarsten Maße aufzunehmen. Der tragische Reiz findet in der Entwicklung und in der Erinnerung seine hinreichende Befriedigung: als ständig empfundenes Schauspiel, als unvergänglicher Zustand und als unvergängliche Stimmung würde er zur Qual, nicht zum Genuß, wenigstens für sittliche Charaktere. Das Tragische ist nur zeitlich berechtigt und nur als zeitlicher Genuß psychologisch möglich. Sonst müßte man freilich zugestehen, daß Polytheismus, Dualismus und Pantheismus ein ästhetisch und tragisch interessanteres Weltbild bieten als der Monotheismus mit seinem alleserklärenden Schöpfungsplan.

Das Weltendrama wird nicht zum künstlichen Spiel noch

zur Komödie, wenn Gott, Vernunft und Güte darin zum gebührenden Triumph gelangen: es bleibt ernst genug, wenn auch der Zweck allen Ernstes erreicht wird, vielfach erst nach den schwierigsten Kämpfen und durch die furchtbarsten Verwickelungen hindurch.

Die Neuscholastik stellt den Thomismus in einer ähnlichen Weise dar: gemäßigt und in seiner charakteristischen Eigenart herabgestimmt durch die Zutaten aus anderen scholastischen Richtungen, sowie durch einfache Einfügung moderner Forschungsergebnisse, oder durch Festhalten wichtiger philosophischer Lehrsätze bei Preisgabe ihrer unhaltbar gewordenen Begründung, wie z. B. für das Dasein und die kosmologische Bedeutung der Geister. Gerade das Charakteristische und Wertvollste des Thomismus tritt bei dieser Zurechtlegung desselben zu einer Art Normalphilosophie zurück: die eigentümliche, sowohl aristotelisch wie platonisch-augustinisch wie plotinisch-dionysisch bestimmte Art und Weise, die Wirklichkeit aufzufassen und die großen Probleme der Daseinserklärung denkend in Angriff zu nehmen.

Es geschieht dies um so leichter, weil in weiten Kreisen und auch bei einer gewissen Auffassung des Hochschulwesens die Ansicht herrscht, die philosophischen Systeme hätten ihren Wert nur durch die richtigen Sätze, welche sie lehren, nicht noch mehr durch die ganze Inangriffnahme der großen Welträtsel, und durch die Richtung, in welche sie das Denken und Forschen lenken. Gerade durch die neue Fragestellung ist manches System höchst wertvoll, wenn auch seine eigene Beantwortung der Fragen unrichtig ist. Manche exzentrische Philosophie hat große Verdienste durch die Hervorhebung von Begriffen und Kräften, welche bei der Welt-Erklärung nicht entbehrlich sind, aber doch vorher dabei vernachlässigt wurden: z. B. Wille, Entwicklung. Hiernach ist jene Auffassung von der Geschichte der philosophischen und der religiösen Systeme zu beurteilen, welche darin nur einen Friedhof sieht, auf dessen Gräberreihen immer zu lesen sei: Hic iacet! — Das Leben findet immer und überall Leben und wertvolle Gedanken.

Die neuere apologetische Richtung in Frankreich wie in Deutschland, ja sogar auch in anderen romanischen Ländern geht ihrerseits von einer ganz anderen Auffassung der

scholastischen wie der modernen Systeme aus: sie würdigt vor allem die eigentümliche Art, wie in jedem System die Probleme gestellt, die dargebotenen Lösungen beurteilt, die Anforderungen an eine wahrhaft hinreichende Lösung bestimmt werden. Maßgebend waren und sind hierfür in Frankreich wie in Deutschland die Erfahrungen, welche man mit den seitherigen Methoden der Glaubensverteidigung gemacht hat. »Die Nahrung, welche unsere Väter nicht aufrecht hielt, wird uns Geschwächten noch weniger helfen. Die Heilmittel, welche für gesunde Körper nicht wirkten, werden für verzweifelte Kranke noch weniger wirken. Der Kampf ist heftiger als man glaubt. Gott findet, daß es nicht gut ist, nur auf alten Büchern zu schlafen. Es ist Trägheit, sich nur auf die alte Verteidigung zu berufen, statt selbst zu arbeiten . . . Die Mauern der Stadt sind nicht ewig, selbst wenn Aristoteles deren Fundamente gebaut hat. Es genügt nicht, die Reliquien der Heiligen herumzutragen.« So Jouvin in den Annalen für christliche Philosophie 1895 Avril p. 57 (nach Schanz, Neue apolog. Versuche p. 61).

Ollé Laprune berichtet über seine Unterredung mit Leo XIII. über die religionsphilosophische Aufgabe der Gegenwart: »Man hat geglaubt, die Enzyklika Leos XIII. (für die Wiederbelebung der thomistischen Philosophie) bereite eine neue Unterjochung vor. Aber man lese sie ganz. Sie will, daß man in dieser Zeit wieder tue, was der hl. Thomas in der seinigen getan hat; sie will nicht, daß man ihn rein und einfach wiederhole, ihn kopiere, abkürze oder überlade, daß man ihn auf leicht zu behaltende, aber tote Formen reduziere und ein thomistisches Nachplappern das andere ablöse, sondern daß man ihn gründlich studiere, sich mit seinem Marke nähre und mit seinen Prinzipien durchdringe, und daß man dann versuche, mit Hilfe unserer Wissenschaften, welche zu seiner Zeit nicht existierten, eine neue Enzyklopädie, eine christliche Philosophie zu schaffen, in welcher sich Vernunft und Glauben in einer lichtvollen und kräftigen Synthese finden.« l. c. p. 60. Das Geheimnis ist mehr Lichtquell als Schwierigkeit.

Blondel lehnt infolgedessen die Anschauung ab, welche in den Wandlungen der menschlichen Perspektiven durch Jahrhunderte hindurch nur Abweichungen, falsche Aufstellungen, Krankheiten der Vernunft sieht. Wer außerhalb des großen Stromes



der Gedanken stehen bleibe, scheide aus dem fruchtbaren Leben aus. Wer der Entwicklung der Menschheit folge, überall das Wahre und Gute herauszufinden und daran anzuknüpfen wisse, der finde die Quelle der geistigen Fruchtbarkeit.... Die Bedeutung der Lehren, welche die Geschichte der Ideen seit der Renaissance erfüllt haben, könne man nicht übertreiben. »Hoffe man nicht mehr, davon abstrahieren zu können. Man kann nicht verhindern, daß sie das Leben und die Fruchtbarkeit in sich haben. Auch soll man nicht nur halb dem modernen Gedanken Rechnung tragen; man muß ihn bis zum Ende zu führen sich bestreben.« Der Nutzen für die Philosophie und das Christentum sei gleich groß. l. c. p. 56, 57.

Unsere Sympathien für das kräftige Aufstreben der französischen Religionsphilosophie und Apologetenschule sind nicht minder groß, wenn man dabei die spiritualistische Bewegung, welche von Gratry ausging, als eigentlich französisch empfiehlt. Denn durch die charakteristische Eigenart jeder Nation in der denkenden Erfassung und Behandlung der Probleme kann die wechselseitige Befruchtung und das Interesse der Wahrheit nur gewinnen. Die Pflege des nationalen Geistes in Wissenschaft und Religion hat mit Nationalwissenschaft und Nationalreligion nichts gemein; je kraftvoller und charakteristischer sich die Persönlichkeiten und die Nationen im Dienste der Wahrheit entfalten, desto mehr gewinnt die internationale Wahrheit und Geistesgemeinschaft. Die Sache ist international, die Vertreter der Sache sind individuell und national. Die Wahrheit macht nicht gleichförmig, indem sie einig macht.

Im Verlauf der neuzeitlichen Entwicklung der Philosophie ist insbesondere durch Kant, Schopenhauer, Ed. v. Hartmann, in anderer Weise und Form durch Wundt die wesentliche Bedeutung des Willens für das Seelenleben wie als Erklärungsprinzip der Wirklichkeit wirksam zur Geltung gebracht worden. Euckens Forderung, durch die sittlich-religiöse Tatkraft einen geistigen Lebensinhalt und eine geistige Wesenserhöhung zu gewinnen, steht unter demselben Prinzip der Wesensbildung durch den Willen.

Auch hier ist es der Vorzug der Aktualität, der Produktivität, der fruchtbaren Entwicklung und der inneren Wechsel-

beziehung zwischen dem Willen und dem von ihm selber gesetzten und zu erfüllenden Zweck, worin die eigentliche Geistigkeit und Wesenheit des Willens gefunden wird. Kant hat die Autonomie des Willens gefordert, aus einem ähnlichen Grunde wie bei der Erkenntnis: von theistischem Standpunkte ist eine solche Autonomie indes nicht annehmbar, auch zur Ermöglichung wahrer Sittlichkeit nicht erfordert, von der Erfahrung, derzufolge wir die sittliche Ordnung in uns vorfinden, nicht im geringsten bestätigt. Wohl aber schließt die kantische Forderung ein berechtigtes Element in sich ein: die Sittlichkeit habe ihr hauptsächliches Wesen nicht nur darin, daß das Gute vom Willen bereitwillig aufgenommen, bestätigt und vollbracht wird, sondern ebenso, wenn nicht noch mehr darin, daß er die sittlichen Forderungen und Aufgaben in fortschreitender Würdigung erforschen, nachzuweisen und zur Geltung zu bringen trachtet. Die Gesamtheit dessen, was als sittliche Aufgabe der Menschheit obliegt, steht nicht fertig ausgesprochen vor dem Bewußtsein, um seitens des Willens nur entgegengenommen und vollbracht zu werden: dieselbe muß vielmehr durch die fortschreitende Arbeit aus der sich stets anders gestaltenden Wirklichkeit herausgearbeitet werden. In diesem Sinne ist eine relative Autonomie des Willens als tatkräftige Produktivität wohl annehmbar.

Herausarbeitung der Aufgaben, Setzung der Zwecke und dann deren Durchführung ist sittlicher Wille, ist sittlicher Geist.

Auch die Abgeschlossenheit der göttlichen Offenbarung steht damit nicht im Gegensatz. Denn sie ist geradeso wie die natürliche Wirklichkeit eine unversiegliche Quelle von sittlichen Aufgaben, die sich für die verschiedenen Zeiten und Völker anders und anders gestalten, aber auf die Entdeckung und Feststellung durch die pflichtbewußte Arbeit des religiösen Sinnes harren! Unter dem Zusammenwirken der religiösen Ideale von oben und der sich stets umgestaltenden Verhältnisse von unten ergeben sich stets neue Pflichten, deren Erforschung und Entdeckung dem sittlichen Geiste nicht minder obliegt wie deren Erfüllung.

Erst durch dieses Herausarbeiten der Erkenntnis wie der sittlichen Verpflichtung aus der gegebenen Wirklichkeit, wenn auch unter dem Sonnenschein der großen Ideale, wird zugleich innerliches Verständnis und lebendige Geisteskraft erzeugt.

Die göttliche Offenbarung nimmt den sittlichen Geist für das messianische Reich einer allgemein und vollkommen zu verwirklichenden Gerechtigkeit und Wohlfahrt, einsichtiger Erkenntnis und ungehemmter Freiheit in Anspruch.

Die einzelnen Probleme dieser gewaltigen Aufgabe sind für die sich stets umgestaltenden Kulturverhältnisse der Nationen aus den großen Grundsätzen und Endzielen der Offenbarung, aus den hohen Grundgedanken Christi und seiner Stiftung herauszulesen und auszulegen: dann erst ist die praktische Vollbringung möglich.

In dieser Weise eint sich auf theistischer Grundlage die richtig verstandene Autonomie und Heteronomie des sittlichen Willens!

Entdeckung und Setzung der Zwecke und stetes Wachstum der sittlichen Ordnung durch freie Produktivität!

IV.

Die Idee des vollkommenen Geistes im Begriff des dreieinigen Gottes und voraussetzungslosen Weltschöpfers.

Aktualität, lebendige Tätigkeitskraft — im Unterschied von der ruhenden Substantialität ist hinsichtlich der Wesensbestimmung des Geistes die Forderung der gegenwärtigen Philosophie: und zwar in metaphysischer Hinsicht, um die massive Vorstellung einer Unterlage des Innenlebens beim Geiste fernzuhalten; sodann in noetischer Hinsicht, um die Erkenntnis mehr als produktive Ideenbildung und Gedankenerzeugung denn als passive Widerspiegelung der Wirklichkeit zu verstehen, als ein Herausarbeiten der Wahrheit aus der Fülle der Tatsachen, als ein Nachbilden der Dinge; in ethischer Hinsicht durch ebenbürtige Würdigung des Willens als der Vollzugskraft des Wahren und Guten, aber auch durch die Betonung, daß der Wille nicht in der Entgegennahme fertiger Forderungen **aufgehe**, sondern zur fruchtbaren Anwendung der sittlichen Ideale bis in ihre letzten und mannigfaltigsten Konsequenzen in dem unberechenbaren Wechsel der Verhältnisse berufen sei.

Dieses Ideal reiner Aktualität hinsichtlich des Seins, des Erkennens und Wollens, diese Überzeugung, daß die lebendige Einheit und Wechseldurchdringung von Denken und Wollen die eigentlichste Wesensvollkommenheit des Geistes bilde,

diese Einsicht, daß lebendige Wechselbeziehung und innere Hervorbringung den eigentlichen Vorzug des Geistes und darum auch des höchsten und ewigen Geisteslebens bilde, ist nirgend früher, reiner und bestimmter zum Ausdruck gebracht worden als in dem biblisch-christlichen Gottesbegriff von der Dreieinigkeit.

Durch diese erhabene Idee eilte die Offenbarung dem wissenschaftlichen Denken in mehrfacher Hinsicht voraus, allerdings auch mit der sehr wertvollen und beachtenswerten Forderung, daß das Geistig-Innerliche, wie die Dreieinigkeit selber, daß das Geistesleben überhaupt als Grundcharakter die Wechseldurchdringung aufweist und darum **nicht** nach den Kategorien des Äußerlichen und Räumlichen, das im physischen oder auch metaphysischen Nebeneinander der Teile besteht, beurteilt werden darf.

Wenn aber Wechseldurchdringung, Relativität und Produktivität der Grundcharakter des Geistes ist, der Denken und Wollen, Vorstellung und Gefühl nicht nebeneinander aufweist, sondern ineinander, dann fallen auch alle bekannten Bedenken gegen die Dreieinigkeit, indem dieselben nur unberechtigte Anwendungen der Kategorien des formalistischen Nebeneinander sind, die unser eigenes Seelenleben ebensowenig erträgt.

Die trinitarische Ausgestaltung des Gottesbegriffs ist zwar in der bestimmten überweltlichen und persönlichen Fassung der Dreieinigkeit ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Offenbarung und von durchaus übernatürlichem Charakter, in vollem Sinne ein Geheimnis des christlichen Glaubens: aber dessenungeachtet kann anerkannt werden, daß eine dreifache Auffassung der Gottheit vom Uranfang des menschlichen Denkens an als ein Bedürfnis der menschlichen Vernunft empfunden wurde, als etwas, was für den Zweck des Denkens wertvoll erschien. Diese Neigung findet sich in allen bedeutenden Religionen, ist also nicht zufällig; sowohl bei den arischen wie semitischen Religionen, ist also in dem allgemeinen Vernunftbedürfnis gelegen.

Die Grundrichtung unseres Denkens, insofern es eine hinreichende Erklärung der Wirklichkeit sucht, ist nämlich dreifach, wie dies schon die herkömmliche Bestimmung der Wege beweist,

welche zur Gotteserkenntnis führen: via negationis, causalitatis, eminentiae: der Weg der Verneinung aller Mängel, der Zurückführung auf eine hervorbringende und überragende, also einheitliche Ursache.

Der hinreichende Erklärungsgrund kann nur im Vollkommenen, im Einheitlichen und im Inneren liegen. Was die Vernunft braucht, um die Welttatsache verständlich zu machen, das ist vor allem die Idee der Vollkommenheit, der höchsten und unendlichen Vollkommenheit. Dieses Ideal wird durch Abstreifung aller Mängel, die dem Wirklichen anhaften, gewonnen; denn nur das Vollkommene kann Ursache und insbesondere die höchste Ursache sein, welche die Dinge verständlich machen soll. Der Hervorgang des Größeren vom Geringeren hat den Charakter eines unheimlichen Zaubers und ist nicht vernünftig.

Die Vielheit kann nicht das Ursprüngliche sein, sondern nur die Einheit; also ist die tatsächliche Vielheit aus einer urtatsächlichen Einheit abzuleiten, aber nicht nach Art der Verwesung durch Zerfall der Einheit und noch weniger durch deren Zerstörung, die wie alle Verwesung nur durch äußere Ursachen eintreten könnte, überhaupt nicht durch eine Veränderung, welche die Folge eines Leidens ist und demnach andere Einwirkungen als bestehend voraussetzt. Die Vielheit ist nur mittelst einer Tätigkeit verständlicherweise aus der Einheit abzuleiten, und zwar mittelst einer Tätigkeit, welche nur von der Selbstbestimmung des Einen abhängt. Eine solche Tätigkeit, welche die Vielheit der Wesen erklärt, ist die erfinderische oder denkende Gestaltung der Gattungen und Einzeldinge, Entwicklungsformen und Lebensläufe. Die Einheit ist Ursache, und zwar die tätige, gestaltende, erfinderische Einheit, welche als schöpferischer Gedanke über der Vielheit der gestalteten Dinge erhaben ist. Die denkende Gestaltung ist der einzige Weg, der von der urtatsächlichen Einheit zur tatsächlichen Vielheit führt — mit der Verständlichkeit einer wahrhaft hinreichenden Ursache.

Bei der Gestaltung und Ableitung des Vielen aus dem Einen ist die Vorstellung einer äußeren, mechanischen Ursächlichkeit nicht notwendig, aber auch nicht ausdrücklich überwunden. Die dritte Forderung des Denkens lautet in dieser Hinsicht, daß die wirklich hinreichende, tiefste Ursache nicht (mechanisch) von

außen her wirke — etwa durch Stoß, Druck oder sonstige Bewegung, sondern von innen erregend, belebend, befruchtend.

Die Idee einer von innen erregenden, befruchtenden, belebenden und bestimmenden Kraft hebt jene Ursache, welche der Vernunftforderung nach einem hinreichenden Erklärungsgrunde entspricht, weit über die Gesamtheit der mechanischen Ursachen hinaus und ebenso über jene empirische Ursächlichkeit, welche in der gesetzmäßigen Aufeinanderfolge der Erscheinungen aufgeht. Die von innen wirkende Ursache ist auch geeignet, die Fortentwicklung zu höherer Zielvollendung verständlich zu machen. Die von innen wirkende Ursache ist naturgemäß nach Art des Willens zu denken; denn der Wille ist deren vollkommenstes Beispiel.

Die Gefahr, an eine äußere Aufeinanderfolge und Bewegung zu denken, ist bereits überwunden, wenn man das Denken und die denkende Gestaltung als die Art und Weise betrachtet, wie das Viele aus der ursprünglichen Einheit hervorgeht; denn die denkende Gestaltung tritt nicht von außen an die Dinge heran und setzt kein Material voraus: sie ist eben keine mechanische Ursächlichkeit, die im gesetzmäßigen Nacheinander besteht, sondern ein erklärendes Hervorbringen.

Die Würdigung dieser drei Grundrichtungen, in denen das Denken den hinreichenden Erklärungsgrund für die Welttatsache sucht, kann natürlich nicht in den breiten Schichten der religiösen Menschheit erwartet werden, sondern nur dort, wo das Bedürfnis einer hinreichenden Welterklärung mit voller Kraft empfunden und so demgemäß die Pflege der religions-philosophischen Erkenntnis als gottesdienstliche Pflicht betrieben wird.

Die Volksmassen werden in der Religion sich immer vorwiegend denjenigen Formen zuwenden, welche für die Befriedigung der einzelnen praktischen Bedürfnisse des Lebens geeignet erscheinen — in materieller wie sittlicher Hinsicht, sowie zu günstiger Schicksalsgestaltung. Das Nächstliegende im Sinne dessen, was im Interessengebiet der Selbstsucht, auch der nationalen, politischen und sozialen Selbstsucht liegt, kommt für die großen Massen zunächst in Betracht und führt dazu, daß die Kultusgottheiten und Verehrungswesen, mit denen man sich zumeist eifrig beschäftigt, sich nicht mit den großen Gottheiten decken, welche

als Erklärungsgrund für die Weltwirklichkeit dienen. Denn die Beschaffenheit der religiösen Ideale und Idole richtet sich nach der Natur und Beschaffenheit der Bedürfnisse, welche als Anliegen empfunden werden und auf religiösem Weg ihre Befriedigung finden sollen.

So erklärt es sich, daß fast alle tieferen religions-philosophischen Spekulationen Anklänge an die Dreieinigkeit aufweisen, aber auch, daß diese Ideen auf die engeren Theologenkreise und auf esoterische Geheimschulen beschränkt bleiben, hingegen im populären Kultus zurücktreten.

Die dreifache Fassung des Urwesens tritt in der Konfutsianischen Reichsreligion Chinas zutage, indem als die drei Urgründe genannt werden Yang, Yn und Jin, Himmel, Erde und Mensch; oder Vernunft, Masse und Persönlichkeit; oder Gesetz, Stoff und Seele (Khi, als Verbindung beider). Laotse unterscheidet in dem Urwesen Taò oder Vernunft den namenlosen Urgrund, das Bild und die Fülle des Namenlosen, sowie den ausströmenden Geist (Ly).

Die ägyptische Priesterweisheit fand das Geheimnis des Urwesens darin, daß es die Einheit, die Fülle und das Leben ist, während die empirische Welt und das begriffliche Denken auf Vielheit, Teilung im Nebeneinander und mechanische Ursächlichkeit oder äußere und zeitliche Folge abzielen. Amun, Ra, Phthah oder auch Thot (Urgrund, Urbild, Urkraft) bedeuten das Urwesen als »Geist der Geister, als Bild der Bilder, als Kraft der Kräfte«. Eine zweite Trias ist durch den monistischen Naturalismus bedingt: Erzeuger, Gebärerin und Erzeugter unter wechselnden Namen, besonders Usiri, Isis-Neith, Har.

An der Spitze der chaldäischen Theologie steht die Trias von Anu, dem Himmelsherrn, Bel oder Ilu, dem Gott der strengen Naturgesetzlichkeit und starren Notwendigkeit, Hea, dem Geist der Tiefe und Weisheit, der wohltätigen Gnade, der sittlichen Ordnung.

Die vedische Religion zeigt zuerst den Gottesbegriff von Vater Dyaus (Himmelsgott) oder Vater Asura und Prithivi (Mutter Erde); später den Götterkreis des Himmelskönigs Varuna, mit Mitra, dem Sonnengott, wozu häufig Aryaman und die anderen

(vier) Asuras oder Adityas (Söhne der Unendlichkeit) hinzugenommen werden.

In der nationalen Mythologie des indischen Polytheismus steht die Trias von Indra, Agni und Soma (Gewittergott, Blitzfeuer und Lebenswasser) im Vordergrund des religiösen Bewußtseins.

Die brahmahnische Theologie findet als innersten Weltgrund das Brahma, die Triebkraft allen Werdens und Vergehens, Wissens und Genießens, und als tiefsten Grund im inneren Seelenwesen den Atman, das überpersönliche Ich in allem, was denkt und will. Içvara ist der als Weltbildner gedachte Weltgrund. In Brahma sind die Schöpferkräfte, die Samenkräfte der Dinge und die Einzelseelen beschlossen. Die Welt wird bald als reale, bald als nur phänomenale Entfaltung des Brahma gefaßt.

Um gegen den Buddhismus mehr Widerstandskraft zu gewinnen, nahm der Brahmanismus zu seinem Gottesbegriff des Brahma oder inneren Weltgrundes das Göttersystem des Vishnuismus sowie des Shiwaismus in sich auf, und arbeitete das System der Trimurti heraus, indem Vishnu die menschen- und kulturfreundliche Gottheit bedeutet, welche durch das reine Somaopfer geehrt wird und die Welt in vielen Inkarnationen als Heiland heimsucht; Shiwa hingegen ist die Naturgottheit voll Wollust der Lebenserzeugung und voll Grausamkeit der Todesmacht: die unerbittliche Naturmacht, welcher der persönliche und sittliche Geist unterliegt. Dieser satanischfatalistischen Naturgottheit entsprechen grausame Menschenopfer: ihr Kultus ist die Todesherrschaft, die Preisgabe von Sittlichkeit und Leben an die weltbeherrschende Selbstsucht.

Während beim Theismus die Welt als das bewußte und freie Gedankenwerk der gestaltenden Weisheit erklärt wird, ist es im Pantheismus immer eine naturhafte Phantasie, ein traumhafter Drang, aus der Ureinheit des Brahma in die Mannigfaltigkeit der endlichen Wesensfülle mit Zeugung und Tod überzugehen: die Maja, der traumhafte Vorstellungsdrang ist die Macht, die das Urwesen in die Welt auseinandergehen läßt. Auf eine ähnliche Vorstellung scheint die Götterschuld hinzuweisen, welche nach der germanisehen Auffassung diese Welt dem Untergang entgegentreibt: das Streben nach Endlichem, das mit Selbstsucht und Gewalt erfüllt wird. Im Reich des Allvaters, »des Starken von

Oben«, herrscht keine Selbstsucht mehr: dann herrscht der ewige Weltfrühling des heiligen Gesetzes, des reinen Idealismus (Baldur).

Wie die germanische ist die iranische Religion durchdrungen von der Verpflichtung, mit der heiligen Gottheit für Licht, Wahrheit, Reinheit und Recht zu kämpfen, und zwar durch fortschreitende Kulturarbeit. In Ahura-mazda, der ewigen Weisheit, ist der Inbegriff der Wahrheit, Heiligkeit und Macht für die altpersische Religion Zarathustras ausgeprägt: der tiefste Urgrund der Gottheit ist Zervana-Akarana, die ungewordene Zeit oder die Ewigkeit, welche durch das Schöpfungswort Ahuna-Vairya (Honover) wirksam ist. Honover ist das Wort der Schöpfung und Offenbarung, wie Ahura-Mazda der ursächliche und beherrschende Schöpferwille. Dem entsprechen die drei persischen Ideale des Lebens, der Wahrheit und Heiligkeit, gefördert durch Fortpflanzung eines gottesfürchtigen Geschlechts, durch Tatkraft und Reinheit. Eine ähnliche Trinität wird in der vedischen Idee des Dyaus, seines Schöpfer- und Offenbarungswortes Vâk (vox), und des schöpferischen Hauches Prâna gefunden. Im allgemeinen trat im arischen Denken der Wille als Ursache der Wirklichkeit hinter dem blinden Schicksal zurück, das mit Unrecht Fatum genannt wurde, ohne ein Fatum d. i. der freie und bewußte, darum weise und heilige Schicksalsspruch eines schöpferischen Geistes zu sein. Doch beweist dieser Ausdruck, daß nur die tatkräftige Persönlichkeit des selbstwirklichen Geisteslebens als Ur-Erstes gedacht werden kann: alles andere ist nur als Moment in ihr verständlich.

Die griechische Religionsphilosophie zeigt zunächst den Unterschied eines logisch-apollinischen Gottesbegriffs gegenüber dem psychisch-dämonischen Gottesbegriff. Anders ist der denkende Geist zum Erklärungsgrund geeignet, anders die belebende Seele und ihr dunkler Werdedrang und Gestaltungstrieb — voll Wollust und Begierde. Diese psychisch-dämonische Welterklärung ist der Grundgedanke im samothrakischen Mysterienkult, dessen Mittelpunkt Dionysos ist, oder vielmehr Zeus-Dionysos-Pan, die Weltseele, die Wollust und Streit (Aphrodite und Ares), Leben und Tod, Phanes und Eros ist, die vom Becher der Sinnlichkeit, wie von der Maja, berauscht, in diese Weltlichkeit und zugleich in Schuld und Zerrissenheit versinkt,

um dann wieder Sühnung und Erlösung zu suchen. Die Unsterblichkeit, deren Sinnbild das Samenkorn ist, tritt bei diesem starken Kultus des Lebenstriebes als Endzweck hervor. Brot und Wein sind die bedeutungsvolle Gabe der chthonischen Götter. Hier überwiegt die Sorge für die Beseligung, dort tritt mehr das Interesse für die Welterklärung hervor.

Der logisch-intellektuelle Gottesbegriff ist der Grundgedanke des delphischen und delischen Mysterienkultus und des olympischen Götterkreises, wenigstens der bedeutungsvollen Göttertrias von Zeus (Juppiter), Athene (Minerva), Apollon, welch letzterer das in die Welt herabsteigende Leben wird, und sich im Kampf mit den Gewalten des Chaos befleckt und verschuldet, aber auch büßt, sühnt und erlöst.

In dem römischen Begriff des Juppiter optimus maximus begegnet uns die Idee des uralten vedischen Himmelsvaters wieder, des Dyaus pitar. Es ist ein hoher Vorzug, daß die sittliche Vollkommenheit des Optimus gegenüber der physischen Machtvollkommenheit des Maximus in dem altrömischen Juppiterbegriff überwog.

Die Weltursache wird in der römischen Religion ergänzt, indem zu Juppiter die Minerva capita als Weisheit und Kunst, Zahl, Musik, sowie Mars als Lebenstrieb (Venus, Fortuna als Schicksalsmacht) hinzugefügt waren. — Juppiter ist auch eine Art immanente Weltgottheit oder Weltseele; dann ist der höhere Gottesbegriff durch die Erinnerung an Summanus und an Saturnus (den Ursprung der Samenkräfte und Vater der Wahrheit) gewahrt. Janus ist der große Genius oder beseelende Dämon der Welt, als Janus Initiator die ursprüngliche Quellkraft aller tätigen Anfänge.

In der platonischen Religionsphilosophie tritt die dreifache Ursächlichkeit des Göttlichen deutlich hervor. Plato erkannte als Urgrund vor allem das Gute oder das Eine, *Ζεῦς ὕπατος* (von dem das Wirkliche nur eine teilweise Ähnlichkeit aufweise); in zweiter Linie die Gedankenwelt, das Urbild aller Dinge, das vollkommenste Lebewesen, den *θεὸς νοητός*; endlich drittens die Weltseele, die Verbindung von Idee und Stoff, von Gedankenbild und Bewegung, den *Ζεῦς νέατος*. Die Weltseele Platons hat eine gewisse Analogie mit dem Hl. Geiste, dem Gott der belebenden Allgegenwart und einwohnenden

Wirksamkeit; allein diese Ähnlichkeit ist nur unvollkommen, weil die platonische Weltseele nicht durch den Willen, sondern durch die Mischung mit dem ungewordenen Stoff, dessen Inbegriff von Empfänglichkeit und vernunftloser, widerstrebender Naturnotwendigkeit zum Grund der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit und des Sonderdaseins wird.

In der aristotelischen Welterklärung begegnen uns als letzte Urtatsachen der Zweck, der Wille und der Stoff; der Gedanke als Zweck, der Wille und der Stoff; der Gedanke als Zweck, der Geist als Begehren danach, und die Materie. Als höchste Tatsache und darum als Zweck von allem gilt Aristoteles der göttliche Selbstgedanke, der in beziehungsloser Erhabenheit über allem nur bei sich selber ist und die Welt nur als Zweck, als unbewegter Beweger. beeinflußt. Der Geist oder die Welt der Geister, die Umgestaltung der platonischen Ideenwelt, eigentlich die Hypostasierung des Willens, wird nämlich von ihm als dem begehrenswerten Zweck zum Verlangen und zur Tätigkeit erregt und bringt dadurch Bewegung, Gestaltung und Ordnung in die materielle Welt. Die Urtatsachen im aristotelischen System sind demnach der göttliche Selbstgedanke oder der unbewegte Beweger, der begehrende Wille in der Geisterwelt und der von der Formenfülle gestaltete Urstoff. Es ist begreiflich, daß der Gottesbegriff des unbewegten Bewegers, der durch keine schöpferische Fürsorge und Vorsehung mit der Welt verbunden ist, dem ältesten Christentum sehr unsympathisch erscheinen mußte, und daß die aristotelische Philosophie den Kirchenvätern als unchristlich galt.

Philo stellt die Gottheit dar als den Urvater des All, dessen biblischer Name Jahveh oder der Seiende ist; sodann als den Gott oder die schöpferische Macht des Vaters; endlich als den Herrn oder dessen königliche Gewalt.

So biete die »Gottheit dem Denken bald das Bild des Einen, bald von Dreien«. De vita Abr. 1, 19. Der Seiende ist Weltschöpfer durch den Weltgedanken, die denkende Einheit und Gesamtheit aller Wesensbilder, den *Λόγος ἐνδιαθετός*, und durch das Schöpfungswort, das als *Λόγος προφορικός* und *σπερματικός* in der Welt wirkt. Vermöge dieser Immanenz des allwirksamen Schöpfungswortes ist die Welt der jüngere Sohn Gottes, während

der Logos der ältere ist. — So verschmolz Philo in seiner Logoslehre die beiden Ideen der Weisheit, als des Urbildes und Ratschlusses der Schöpfung, und des Geistes der Weisheit, als der erleuchtenden und belebenden Kraft, mit der die göttliche Gedankenwelt sich wirksam erweist, nicht bloß vorbildlich und gesetzgebend.

M. Müller hält die semitisch-biblische Weisheit nicht für den Logos, »sondern, wenn irgend etwas, weit eher (für) die Mutter des Logos, ein fast mythologisches Wesen. Wir wissen, wie der semitische Geist geneigt war, die tätigen Kundgebungen der Gottheit durch entsprechende weibliche Namen auszudrücken. Dies ist etwas ganz anderes, als wenn man die mit dem Verstand zu begreifende Welt (den *κόσμος νοητός*) als den Logos, das Wort Gottes, das ganze Denken Gottes oder die Idee der Ideen darstellt.« (Theosophie p. 400.) M. Müller hat recht, wenn er als mythologische Personifikationen jene erklärt, bei denen tätige Eigenschaften oder Kundgebungen selbständig gemacht werden, wie bei der Weisheit, solange man sie mit ihm als eine Eigenschaft versteht. Wenn sie indes die denkend hervorgebrachte Weisheit der gedachten Wahrheit und Vollkommenheit ist, dann ist sie mit dem Logos identisch und nimmt mit ihm teil an der selbständigen, innergöttlichen Persönlichkeit, welche dem hervorgehenden Erzeugnis des vollkommenen und ewigen Denkens ebenso zukommt, wie dem erzeugenden Gottesgedanken selber. Weisheit sind beide, und zwar dieselbe Weisheit; aber auch Logos sind beide, indem ja auch der Logos sowohl die hervorbringende Denktat wie das hervorgehende Denkgebilde bezeichnet.

Wie wenig das (weibliche) Geschlecht bei den hebräischen Abstrakta dazu berechtigt, einen mythologischen Zug darin zu vermuten, sollte M. Müller aus der Bemühung entnehmen, mit welcher Philo die Vorzüge des Männlichen und Weiblichen in der Weisheit vereinigt.

Plotin stellte die drei Urvollkommenheiten, das Eine oder den Abgrund, das Denken und Wollen neben- und nacheinander, indem das Erzeugte immer geringer sein müßte. Der Gedanke ist ihm bereits ein Abfall von der vollkommenen Einheit, während er gerade die innerliche Einheit der gestaltenden

Geistestat ist, welche die Unterschiede erzeugt, um ihren Inhalt herzustellen und verständlich zu machen. Der Gedanke ist die innerlich erfaßte, von der Einheit des Vorstellungsbildes umfangene und beherrschte Vielheit. Ohne beherrschende Einheit keine denkende Ausgestaltung und Unterscheidung: die Einheit im Gedanken ist inniger und fester als die Einheit des Punktes oder des bestimmungslosen reinen Seins.

Die Gegenüberstellung des Erkennenden und Erkannten ist freilich eine Wesensbestimmung des Geistes; allein keine Abschwächung der Einheit, sondern deren Fülle und Lebendigkeit, weil der Erkennende die erkannte Wahrheit umfaßt, zusammenfaßt und als seinen Lebensinhalt besitzt. Vollkommen ist diese Einheit allerdings erst dann, wenn anstatt des Erkennens, das auf ein anderes und bereits Vorhandenes hinzielt, das Denken und zwar das sich selber gestaltende Denken gesetzt wird. So hat die höchste Einheit sich selber als Wahrheit und Zweck zum Inhalt ihres Denkens und Wollens. Bei Plotin ist sie die vom Geiste und der Seele erfaßte Wahrheit und Güte, aber nicht selbst denkend und wollend.

So ist ihm der Wille, der in der belebenden Weltseele (Psyche, Osiris) wirksam erscheint, ein Abfall von der vollkommenen Selbständigkeit, weil er vom Zweck abhängig und darum auf anderes angewiesen ist. Der Wille darf indes nicht neben den Urgrund als weitere Vollkommenheit gestellt werden, sondern ist als Selbstursächlichkeit die wesentliche Form des Urgrundes, der kraft eigenen Willens in ewiger Selbständigkeit besteht und darum seinen Zweck in sich selber, in seiner ewigen Selbstverwirklichung hat. Weil Plotin die drei Vollkommenheiten nebeneinander stellte, wurde seine Trias emanatianisch und subordinatianisch.

Der Weg zur Unvollkommenheit wird freilich betreten, und es ist mit Recht von Plotin als Seelensturz gefaßt worden, wenn der Wille von Zeugungslust und Werdedrang ergriffen sich in anderes verliert, anstatt alles zum Inhalt und Mittel der eigenen, innerlichen Vervollkommnung zu machen — unter steter Rückbeziehung auf sich selbst. — Gleichwohl bleibt Plotin das hohe Verdienst, die Innerlichkeit und deren Pflege als das höchste Geistesideal zur Geltung gebracht zu haben. In Augustin ist

dieser urchristliche Gedanke philosophisch für das Christentum verwertet worden.

Durch das Verständnis Gottes als des ewig tätigen vollkommenen Denk- und Willenslebens ist zugleich jener Schöpfungsbegriff sichergestellt, der die Wirklichkeit aus dem gestaltenden Gedanken und dem setzenden Willen ableitet und so ihre Wesensbestimmtheit wie ihre Tatsächlichkeit erklärt: eine Welterklärung, von der Max Müller (Theosophie oder Psychol. Religion. Leipzig 1895, X.) am Ende seiner religionsphilosophischen Forschungen sagt, sie sei eine der einfachsten und richtigsten Schlußfolgerungen, zu denen der menschliche Geist gelangen kann. Schaffen heißt eben durch Denken und Wollen allein hervorbringen und infolgedessen das Geschöpf ohne Rückstand erklären: und zwar sowohl in seiner Wesensbeschaffenheit, wie in seinem Dasein; in ersterem durch das erfinderisch gestaltende Denken, in letzterem durch das verwirklichende Wollen.

Der Anthropomorphismus einer von außen herantretenden äußerlichen, mechanischen, handwerksmäßigen Verursachung ist hierdurch vollständig ferngehalten, und damit sind die Bedenken gegen den christlichen Schöpfungsbegriff entkräftet. Denken und Wollen sind die allein verursachenden Tätigkeiten, weil sie die allein von innen hervorbringenden und hinreichend erklärenden sind.

Die theologische Bestimmung des persönlichen Gottesbegriffs bewegt sich zwischen zwei Extremen. Das eine Extrem faßt Gott nur als den Urheber der starren Naturgesetzlichkeit, das andere hingegen als unbeschränkte Willkürmacht. Von ersterem Begriffe aus wird die Möglichkeit des Übernatürlichen überhaupt geleugnet; der letztere ermöglicht und begünstigt allen Aberglauben. Hieraus ergibt sich die weittragende Bedeutung der Art und Weise, wie der Gottesbegriff näher bestimmt wird. Eine tiefere Erklärung der religiösen Geistesrichtungen und Auffassungen ist überhaupt unmöglich ohne die Würdigung des zugrunde liegenden Gottesbegriffs. In der Mitte zwischen den beiden obengenannten Extremen steht der Gottesbegriff der schöpferischen Weisheit, deren freie Offenbarung die natürliche wie die übernatürliche Ordnung ist. Indem auch die übernatürliche Ordnung als Werk der

Weisheit betrachtet und damit unter den Begriff einer höheren Gesetzmäßigkeit gestellt wird, ist allem Aberglauben die Grundlage entzogen. Das Gesetz wird dann eben nicht als eine Einschränkung der göttlichen Freiheit betrachtet, sondern als deren Gedanke und Werk. Gottes Herrschermacht offenbart sich nicht dadurch, daß sie die Gesetzmäßigkeit durchbricht, sondern dadurch, daß sie dieselbe begründet. Gott erweist sich stets als Vater der Weisheit.

Der dreieinige Gottesbegriff und der absolute Schöpfungsbegriff hängen demnach innerlich zusammen und haben folgende Sätze zur gemeinsamen Grundlage:

Der Geist ist innerlich tätiges Leben und Hervorbringen.

Die Welt oder die Gesamtheit des Endlichen ist nicht der wesentliche Inhalt der göttlichen Lebenstat.

Die göttliche Lebenstat hat zu ihrem Wesensinhalt und Gegenstand sich selber oder die Verwirklichung der unendlichen Vollkommenheit in einem ewigen Geistesleben.

Der Hervorgang der göttlichen Personen hat zum gemeinsamen Zweck das eine ewige und ungeteilte göttliche Geistesleben; kraft freier Selbstbestimmung ist auch die Verwirklichung der Welt des Endlichen in dem Zweck der göttlichen Denk- und Willenstat enthalten. Daher sind die drei Personen im Wesen und Wirken eine vollkommene Einheit und zwar nicht, obgleich sie voneinander verschieden sind, sondern weil sie im lebendigen Gegensatz der tätigen Wechselbeziehung zueinander stehen. Die Einheit des Geisteslebens und Geisteswesens wird durch den Personengegensatz nicht beeinträchtigt, sondern zu vollkommener Wechseldurchdringung gesteigert, indem Denken und Wollen nur als ein innerliches Hervorbringen und Gegenüberstellen zu betätigen sind.

Die Geschichte des Geistes ist darum eine Apologie des christlichen Gottes- und Schöpfungsbegriffs: was allerdings um so weniger auffallend ist, als am Anfang der Offenbarungsschriften das große Gesetz des Geistes, das Gesetz unaufhörlichen Wachstums, wie Wundt es nennt, sowohl in der Richtung des Wissens wie der fortschreitenden Herrschaft über die eigene und die äußere Natur zum klassischen Ausdruck gebracht ist: Fiat lux! Gen. 1, 3. 26—28.

Es werde Licht!

Dieses Wort ist der lebendige Inbegriff des geistigen Wesens überhaupt, darum auch der beste Ausdruck dessen, was die Hochschulen des Geistes sind und erstreben!

Die Erforschung des Geistes in seinem Wesensbegriff mag die besondere Aufgabe der philosophischen und apologetischen Forschung sein: die Erfüllung und Vollbringung des höchsten Ideals menschlicher Geistigkeit ist eine Aufgabe, welche alle Fakultäten, die Universitas des Lehrkörpers wie der Studentenschaft zu gemeinsamer und wetteifernder Anstrengung vereint.

Die Universitäten nehmen ja in einzigartiger Weise die Ehre in Anspruch, hohe Schulen des Geistes, jener wissenschaftlichen und sittlichselbständigen Vollbildung zu sein, welche aus innerer Liebe und nicht bloß aus praktischer Klugheit und Notwendigkeit die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Wahrheit als geistigen Lebensinhalt festhält und nach Möglichkeit pflegt. Die Universitäten wollen daher nicht bloß die Gesamtheit alles errungenen Wissens den Wißbegierigen mitteilen, sondern sie stellen nicht minder durch das Grundgesetz der akademischen Freiheit und Selbständigkeit der studierenden Jugend die hohe Aufgabe, daß sie einmal mit freier Selbstbestimmung die Pflicht des Studiums gewissenhaft erfülle, daß sie aber auch lerne, die Probleme wirklich als solche zu empfinden und zu würdigen, selbst denkend nach Lösungen zu ringen und die gegnerischen Schwierigkeiten nicht bloß kunstgerecht abzuweisen, sondern auch innerlich zu überwinden.

Solange man anderwärts das Ideal der wissenschaftlichen Erkenntnis schon dadurch zu erfüllen vermeint, daß die dargebotene Schulgelehrsamkeit möglichst genau und sorgfältig eingeprägt wird, solange man als den entscheidenden Maßstab der wissenschaftlichen Höhe einer Akademie den Lehrplan und die Stundenzahl anruft, solange man in einem wohlwollenden Lehrzwang die beste Bürgschaft für die Erreichung der akademischen Lehrziele findet: so lange ist man auch erst auf halbem Wege zum Verständnis der wissenschaftlichen Vollbildung. Die Art, wie man das Wissen sucht und besitzt, wie man seine Überzeugung mit den anderen Weltanschauungen ausgleicht und zur Geltung bringt, ist nicht minder wichtig als der Inhalt des jeweiligen Wissens. Auch

hier soll die subjektive Form dem objektiven Inhalt, die persönliche Freiheit dem sachlichen Wert des Wahrheitsbesitzes entsprechen.

Um diesem Ideal der wissenschaftlichen Erkenntnis und der geistigen Vollbildung zu entsprechen, nimmt die Universität die Gefahr mit in den Kauf, daß manche durch Mißbrauch ihrer akademischen Freiheit ihre beste Zeit vergeuden. Es ist dies ebenso bedauernswert wie die vielfach beklagte Tatsache, daß viele der tüchtigsten Kräfte nach dem Aufhören der wohlwollenden Vormundschaft, welche sie regelmäßig und erfolgreich zum akademischen Studium anhielt — sei es an oder außerhalb der Universitäten — in der Zeit ihrer Mannesreife jede Neigung zu einer geistigen und wissenschaftlichen Ausnützung ihrer oft reichlichen Mußestunden verlieren.

Der Hinweis ist nicht überflüssig, daß keine äußere Einrichtung für den wissenschaftlichen Geist und die Empfindung der sittlichen Pflicht geistigen Weiterstrebens als Bürgschaft gelten kann: den Geist vermag keine Formel zu ersetzen noch zu verbürgen! Auch das sei betont, daß es bei der vergleichenden Beurteilung akademischer Leistungen nicht bloß darauf ankommt, ob die betreffenden Personen von Universitäten oder anderen Hochschulen stammen: die Freiheit bringt es mit sich, daß man trotz äußerer Zugehörigkeit den eigentlichen Geist seiner eigenen Anstalt nicht einfach widerstandslos aufnimmt und verkörpert; sie bringt es mit sich, daß man durch spätere oder stärkere Einflüsse zunächst anderer Anstalten, insbesondere aber der bevorzugten Literatur sich oft in ganz entgegengesetzter Richtung entwickelt, als es dem Geiste der Hochschulbildung entspricht, die man einstens empfing. Der Mensch ist nicht ein mechanisches Erzeugnis der Schule, zu welcher er gehört: seine eigene Geistesart, die mitwirkenden Einflüsse, die benützte Literatur sind als wesentlich mitbestimmende Ursachen bei vergleichenden Beurteilungen ernstlich in Betracht zu ziehen.

Es ist auch nicht vom Übel, daß die verschiedensten Methoden akademischer Geistesschulung und wissenschaftlicher Vollbildung miteinander um die Palme des Erfolges ringen; nur möge man sich nicht einseitig und ausschließlich dem scheinbar Sicheren

zuwenden, um auf das Höhere, wenn auch Schwierigere mehr und mehr zu verzichten.

Jedenfalls können die Universitäten trotz aller möglichen Mißbräuche, Gefahren und Schwierigkeiten der akademischen Freiheit im Interesse der höchsten geistigen Vollbildung nicht auf das Streben verzichten, für die Ihrigen eine wahrhaft hohe Schule des Wissens wie des Denkens zu sein, eine hohe Schule der freien Hingebung an Wahrheit, Studium und Wissenschaft, wo eigene Selbstbestimmung und ideales Pflichtbewußtsein jetzt wie später die Arbeit beseelen, wo lebendiges und tiefes Verständnis für die treibenden Fragen wie für die ringenden Gegensätze dem fleißig und gewissenhaft erworbenen Wissen erst den Charakter wahrer geistiger Erkenntnis und sittlichen Wahrheitsdienstes geben!

Möge darum insbesondere Ihnen, meine studierenden Kommilitonen, die hohe Pflicht der akademischen Freiheit stets eindringlich vor dem Bewußtsein stehen, eben durch Ihre Freiheit aus der Fülle dessen, was Ihnen die Universitas literarum für Wissens- und Charakterbildung bietet, das Ideal des jugendlichen Geistes, des wissenschaftlichen Geistes, des sittlich-religiösen Geistes frei herauszuarbeiten!

Das walte Gott!

Schöpfung oder Entwicklung?[1]

Entwicklung: so lautet der große Grundgedanke der wissenschaftlichen Welterklärung.

Es ist eine gewaltige Idee, das Weltall der ungeheuren Sonnensysteme von staunenerregender Eigenart als das naturnotwendige Ergebnis eines unaufhörlichen Spieles der Kräfte und Stoffmassen zu denken, das sich zwar in eine anfangslose Vergangenheit verliert, aber von der lückenlosen Vergangenheit gesetzmäßiger Verknüpfung getragen ist. Es ist eine gewaltige Idee, die Fülle von Gattungen und Arten, in denen sich das uns bekannte Pflanzen- und Tierreich entfaltet — jeweils etwa 250000 Arten — als die Blütenkrone eines Welten-Stammbaumes vorzustellen, der in den aufeinanderfolgenden Weltperioden alle Stufen des organischen und sinnlichen Lebens aus sich heraus versucht und mit den Fortschritten der Umgebungswelt auch die Gestaltungen des Lebens zu ebenbürtiger Vollkommenheit emporgetrieben hat.

Seit den Tagen des Kopernikus hat sich der Weltenraum ins Endlose ausgedehnt; durch die Offenbarungen, welche die Paläontologie aus den Schöpfungsurkunden des Weltalls und unseres Erdballs durch die Aufdeckung und Entzifferung ihrer monumentalen Schriftzüge vermittelte, ist die Weltenzeit in eine unermeßliche Vergangenheit verlängert worden. Was aber mehr ist als die Ausdehnung in Raum und Zeit: das Weltall steht innerlich kraftvoll und sinnvoll vor dem betrachtenden Geiste. Es hat aufgehört, die fabrikmäßige Wiederholung und Fortsetzung der ein für allemal festgesetzten Artformen zu sein, es ist zur bedeutungsvollen Geschichte geworden! Die Welt erscheint als das Ergebnis ihrer eigenen Geschichte.

[1] Der »Türmer«. Monatsschrift für Gemüt und Geist. Herausgeber Emil Freiherr von Grotthuss, Stuttgart. Greiner und Pfeiffer. I. Jahrgang 3. Heft 1898.

Geschichte ist Ursächlichkeit, Geschichte ist bedeutungsvolles Werden, Geschichte ist der kraftvolle Werdegang, der durch das Vergehen und Überwinden des Minderwertigen zum Besseren und Vollkommeneren emporführt. Geschichte ist Ursächlichkeit, tiefer erfaßt als hervorbringende Wirksamkeit, die mehr ist als das äußerliche Nacheinander gesetzmäßiger Folgeverhältnisse, die auch mehr ist als das ewige Einerlei steter Wiederholung und Fortbewegung in derselben Schablone! Geschichte ist ein Werden, das mit eigener Kraft vor sich geht und einen wirklichen Zweck oder Erfolg hat, nämlich die größere Vollkommenheit des Späteren.

Im Licht des Entwicklungsgedankens ist, wie es scheint, die Welt aus einer unerklärten Sache zur wahren Ur-Sache geworden: ursprünglich in der Zeit, weil aus der anfangslosen Vergangenheit fortbestehend, niemals entstanden; unbegrenzt im Raume, der sich mit ihr, der Ur-Sache, ins All ausdehnt, aber nicht eine Schranke ist, die von einer anderen Ur-Sache um die Welt herumgezogen wäre; unerschöpflich in ihrer Kraft, die mit den einfachsten Mitteln ohne das Bedürfnis übernatürlicher Eingriffe einen wachsenden Reichtum stets gesteigerter Wesensbildungen fort und fort aus ihrer rastlos arbeitenden Werkstatt hervortreibt!

Wie ärmlich und roh erscheint — wie man uns vorhält — im Vergleich hierzu der biblische Schöpfungsbegriff! Scheint er nicht wirklich, wie Professor Rindfleisch mit Recht sagt, einer Bildungsstufe anzugehören, welche »sich die Welt nur handwerksmäßig entstanden denken könne?« (Neovitalismus p. 3). — »Die Rolle, die dem Schöpfer in (der mosaischen Schöpfungs-) Geschichte zuerteilt wird, ist die eines sehr jähzornigen Mannes, der sich allerhand schöne Sachen und Figuren aus Lehm formt und damit, solange es ihm Freude macht, spielt; dann aber in einem plötzlichen Zornanfalle oder weil er einsieht, daß das, was er gemacht hat, nicht gut ist, alles zertrümmert und von neuem ans Werk geht, um andere und bessere Figuren zu formen.« »Die Annahme, daß die Erde als der Mittelpunkt der ganzen Welt anzusehen und der Mensch als das Endziel der Schöpfung zu betrachten sei«, ist »falsch und tatsächlich widerlegt«, p. 39. (Grundlehren der wahren Naturreligion, Berlin 1881, p. 39.)

Die naturwissenschaftliche Forschung hat, wie man uns versichert, auf dem Wege exakter Erfahrung die naive Vorstellung

einer handwerksmäßigen Herstellung der Welt endgültig überwunden. Sie beseitigte vor allem den Gegensatz zwischen einer willkürlich tätigen Schöpferkraft und einem von ihr handwerksmäßig bearbeiteten Material durch den Nachweis, daß es keine Kraft ohne Stoff und keinen Stoff ohne Kraft gebe. Sodann wurde (von Darwin) dargetan, daß die Grundeigenschaften der gegebenen Natur vollständig ausreichen, um die Entwicklung derselben zu veranlassen und in die Richtung steter Vervollkommnung zu treiben. Diese Grundeigenschaften, welche zu schöpferischen Bildungskräften werden, seien die Anpassungsfähigkeit oder der Abänderungstrieb und die Vererbung. Der Kampf ums Dasein und die dadurch verursachte Auslese des Tüchtigeren sei der vollkommen hinreichende äußere Erklärungsgrund. Die Fortpflanzung, durch welche die Vererbung stattfinde, erkläre sich als durchaus mechanischer Vorgang durch die fortgesetzte Spaltung der ursprünglich strukturlosen Materie. Anderseits zeige die philosophische Reflexion die innere Unhaltbarkeit des biblischen Schöpfungsbegriffs. Auch die Vernunft führe zu dem Urteil Häckels: Mit der Annahme der Schöpfung aus Nichts verzichte man von vornherein auf eine wissenschaftliche Erklärung und mache einen Sprung ins Dunkle. Vernehmen wir den Philosophen Gideon Spicker in seinem neuesten Werke: Der Kampf zweier Weltanschauungen, 1898, p. 248 sq.

»Wie wir gesehen, ist der Gottesbegriff, sowohl als Einzelperson wie als Allpersönlichkeit gedacht, in gleicher Weise unzureichend . . .«

»Wie konnte Gott als reiner Geist die Welt aus dem Nichts hervorbringen? Reiner Geist und absolutes Nichts sind zwei . . . Vorstellungen, Begriffe, Annahmen, die über alle Erfahrung und Vernunft hinausgehen.«

»Wenn Gott unendlich ist, wo war dann dieses Nichts? War es in oder außer ihm?« Beides ist absurd . . . p. 249.

»Ebensowenig als dieses Nichts ist ein reiner Geist denkbar . . . Einen reinen Geist kennen wir erfahrungsmäßig nicht und deshalb läßt sich die Welt aus einem solchen auch wissenschaftlich nicht ableiten.«

»Es wäre anmaßlich, zu sagen: Was ich notwendig denke, muß unter allen Umständen objektiv wahr sein. Wie viel hat die

Menschheit schon für wissenschaftlich notwendig gehalten, weil sie zur Zeit nicht anders denken konnte: z. B. daß es keine Antipoden gebe; daß die Erde sich nicht um die Sonne drehe.«

»Warum hat der reine Geist es nicht vorgezogen, Wesen seinesgleichen, also nur reine Geister zu schaffen? Alles physisch und nicht zum wenigsten auch das moralisch Böse in der Welt rührt doch größtenteils von der Materie her: das ganze Getriebe der sinnlichen Begierden und Leidenschaften mit ihren scheußlichen Folgen; die leibliche Existenz mit Kummer und Sorgen, Armut und Elend, Lastern und Verbrechen, Unglücksfällen und Krankheiten aller Art: wo soll man anfangen, wo aufhören? All dies wäre uns erspart worden, wenn die leidige Materie nicht wäre. Wozu dieses Mittel, das dem Zweck der Glückseligkeit, wozu wir doch geschaffen sind, so hinderlich ist?« Keine Antwort sei zu erzielen, wenn die Schöpfung der Materie eine freie Tat sei. p. 250.

»Bis jetzt sind alle Versuche gescheitert«, diese Bedenken zu überwinden.

»Eine weitere Schwierigkeit tritt uns entgegen, wenn wir uns klarmachen sollen, wie Gott, der reine Geist, die Materie bewegen und beherrschen könne, eine Frage, die schon Plato und Aristoteles in Verlegenheit brachte und die von beiden ungenügend beantwortet wurde. Die Annahme einer Weltseele ist ebenso unklar wie die andere, wonach Gott die Welt bewege, wie das Geliebte das Liebende bewege. Im letzteren Falle verhält sich die Gottheit ganz passiv . . . und die Materie wird mit Affekten ausgestattet.« p. 250.

Auch das Christentum habe das Bedürfnis einer Vermittlung empfunden, um die unendliche Kluft zwischen dem reingeistigen Gott und der ungeistigen Materie zu überbrücken. Aus diesem Bedürfnis sei die Logoslehre entstanden: der Weltgedanke als Mittelwesen zwischen Gott und der Welt. Allein die Kirche und ihre Theologie habe darauf verzichtet, diesen Gedanken weiter auszubauen, und zwar endgültig dadurch, daß sie die Dreieinigkeit Gottes als unerklärliches Geheimnis der wissenschaftlichen Prüfung und Verwertung entzog. »Mit der Vorstellung einer Schöpfung aus Nichts hat sich der Theismus eine Schwierigkeit

aufgebürdet, die ihn, falls sich keine vernünftige Erklärung dafür finden läßt, im Fundament erschüttert.«

Sind diese Urteile wirklich haltbar? Kann ein vorurteilsloses und strenges Denken in solcher Weise über den biblischen Schöpfungsbegriff den Stab brechen und den Entwicklungsgedanken als vollgenügende Welterklärung anerkennen?

Die Entwicklungsidee bedeutet wirklich eine tiefere Würdigung der Ursächlichkeit. Das wahre Sein ist Wirksamkeit, Kraftentwicklung, hervorbringende Ursächlichkeit. — Der Wert des Seins und Wirkens liegt in der Herbeiführung des Besseren, Tüchtigeren, Vollkommeneren. Eine bloße Wiederholung und Fortbewegung in ein für allemal vorgeschriebenen, unabänderlichen Schablonen befriedigt die Vernunft nicht — und wird der tatsächlichen Vergangenheit, wie sie durch die Paläontologie enthüllt, durch die Philo- und Ontogenie bestätigt wird, nicht gerecht. Allein, wenn der Vorzug anerkannt werden muß, daß die Ursächlichkeit in der Entwicklungslehre tiefer und wahrer erfaßt wird, so ist damit ein Mangel überwunden, den die mechanische Weltanschauung verschuldet hat und noch verschuldet, indem sie die Faktoren der Entwicklungslehre als mechanische Notwendigkeiten angesehen haben will.

Mechanisch ist die Ursächlichkeit, welche nur ein äußeres Folgeverhältnis ohne innere Abhängigkeit und Hervorbringung annimmt. Coßmann sprach dies erst neulich also aus: »Das allgemeine Kausalgesetz besagt, daß wir bei allen Erscheinungen nach speziellen Kausalgesetzen fragen können, d. h. daß jede Erscheinung mit Notwendigkeit auf vorhergehende folgt; wir sind genötigt, dies anzunehmen; es ist uns nicht möglich, anders zu denken; ferner sind wir genötigt, ebenso wie Raum und Zeit, auch die Kausalreihe als unendlich zu denken.« (Beilage der Allg. Ztg. 1898. 251.)

Diese Auffassung des Kausalgesetzes macht es zu einer fatalistischen Denknotwendigkeit, die zur Erklärung der Wirklichkeit gar nichts nützt. Wenn das Kausalgesetz nur die stete Forderung eines früheren in der Kette der Folgeverhältnisse ist, dann sind wir nicht einmal berechtigt, die Außenwelt als Tatsache anzunehmen. Diese Annahme ist nur begründet, wenn die innere

Tatsache unserer Empfindungsvorstellungen nicht bloß als etwas zu denken ist, was auf etwas Vorhergehendes regelmäßig folgt, sondern infolge bedeutungsvoller Wirksamkeit auf Vorhergehendes folgt. Die Forderung der unendlichen Ursachenreihe ist nur so weit berechtigt, bis eine Ursache gefunden ist, welche zunächst die Wirkung in ihrem gesamten Umfang, aber auch sich selber nach Dasein und Wesen vollkommen erklärt, so daß das Fragen nach einer weiteren Ursache nicht mehr berechtigt ist. Die erste Ursache muß in sich selber die positive Erfüllung des Kausalgesetzes sein und für sich selber vollkommen leisten, was das Kausalgesetz im Namen der inneren Vernünftigkeit von allen fordert, was als seiend angenommen werden soll und muß.

Die unendliche Reihe führt über die Kategorie des Rein-Tatsächlichen nicht hinaus. Einen hinreichenden Erklärungsgrund fordert das Kausalgesetz, nicht die endlose Häufung des Erklärungsbedürftigen. Die Vermehrung der Rätsel ins Unendliche kann nicht als die Lösung der Rätsel gelten. Es bedarf eines Früheren, das nicht bloß Vorangehendes, sondern vielmehr Umfassendes und Enthaltendes ist, das nicht bloß ein Glied in der Kette, sondern der Halt und Erklärungsgrund für die ganze Kette ist mit all ihren Gliedern sowie deren gesetzmäßiger Zusammenhang als fest verknüpfte Kette von Ursachen und Wirkungen. Wie groß die Zahl der Glieder ist, ob endlich oder unendlich, tut der Notwendigkeit eines hinreichenden Erklärungsgrundes keinen Eintrag. Es bedarf eines Ersten, nicht im zeitlichen Sinne, der wirklich der Erste ist, weil er seinem ganzen inneren Wesen nach keines Früheren bedarf, weil er eben in sich selber steht, weil er wirklich die Befähigung zur Ur-Sache aufweist, indem er die gesamte Kette des Zeitlichen verknüpft, trägt und umfaßt und sich selber nach Wesen und Dasein vollkommen erklärt.

Der Schöpfungsbegriff trägt nicht die Schuld daran, wenn Naturforscher und Philosophen sich darunter eine äußerliche, mechanische, handwerksmäßige Verursachung vorstellen, die den Anforderungen der Vernunft nicht genügt, weil diese eine volle und hinreichende Erklärung der Tatsächlichkeit fordert. Indem Naturwissenschaft und Philosophie dazu gekommen sind, den Schöpfungsbegriff deswegen zu verwerfen, weil er bei einer äußerlichen, mechanischen, handwerksmäßigen Verursachung stehen

bleibe, sprechen beide damit den Grundsatz aus, daß eine äußere Verursachung keine hinreichende Erklärung biete, daß vielmehr eine innere und von innen heraus erfolgende Ursächlichkeit gesucht werden müsse.

In dem Rahmen dieser Ausführung ist es nicht möglich, auf die Frage näher einzugehen, ob die Entwicklungslehre hinsichtlich der irdischen Lebewesen durch naturwissenschaftliche Erfahrungstatsachen hinreichend begründet sei und wie weit diese Begründung reiche. Auch darüber treten wir in keine Erörterung ein, ob die von der Selektionstheorie und anderseits von der Abstammungslehre angegebenen Prinzipien für die naturwissenschaftliche Aufgabe ausreichen.

Die Absicht dieses Aufsatzes geht nicht dahin, die naturwissenschaftliche Annahme einer natürlichen Weltentwicklung zu bestreiten, sondern auf die Beantwortung der Frage, ob dadurch die christliche Lehre von der göttlichen Weltschöpfung irgendwie entbehrlich geworden sei?

Nur das sei hervorgehoben, daß die Faktoren, mit denen die Entwicklungslehre arbeitet, nicht mechanische Notwendigkeiten sind, sondern innere Wesensanlagen von höchst organischer Natur, von innen wirkende, ganz bestimmt gerichtete Bildungskräfte. Anpassung und Vererbung sind nichts weniger als mechanische Ursächlichkeiten. Die Bildung neuer Mittelpunkte in dem strukturlosen Lebensstoff ist in keiner Weise als mechanisch-notwendiger Vorgang verständlich. Die Ernährung der Lebewesen ist gewiß eine Urform der Anpassung oder Umbildung: aber wird dadurch die Anpassung als ein mechanischer Vorgang dargetan? Zeigt sich in dem Nahrungsprozeß nicht gerade die Selbständigkeit des Lebewesens gegenüber dem umgebenden Stoff? Die Aneignung durch Auswahl und Umwandlung geht vom Lebewesen aus: die umbildende Kraft der Nahrung ist nicht so groß, daß sie aufhörte, Material für die Verwirklichung des Artgedankens zu sein.

Übrigens ist das Leben der organischen Naturwesen gerade von der Biologie als ein Prozeß nachgewiesen worden, der das gerade Gegenteil von mechanischem Geschehen ist, nämlich fortgesetzte Umwandlung von Kraft in Form, von Funktion in Organisation, physiologischer Tätigkeit in substantielle, morphologische Einrichtungen, von Ernährungstätigkeit in einen Leib mit Ernäh-

rungsorganen. Das Leben ist nicht die Folge vom Zusammenfinden der Stoffe, sondern es ist selbst maßgebende Ursache und überlegene Selbständigkeit. Das Leben schafft sich selbst sein Wesen: es nimmt gerade dadurch seinen Anfang, daß es aus der unterschiedslosen Struktur durch die Schaffung neuer Mittelpunkte und durch Zellenspaltung zur Organisation oder Wesensbildung hindrängt. Mechanisch war jene Auffassung des Lebens, die nach einem Sitz der Seele im Leibe fragte: da eine ähnliche Anschauung wie jene, welche die Unterlage (Substanz) als Erstes denken muß, um das Wirken und die bestimmten Wirkungskräfte gewissermaßen als Zweites dazuzufügen.

Der Anspruch, eine rein mechanische Welterklärung zu sein, hindert die Entwicklungslehre nicht, sogar den Zweck als Erklärungsgrund anzurufen, obgleich er doch an sich etwas Unwirksames ist, außer wenn er von einem denkenden und sich selbst bestimmenden Geiste zur Geltung gebracht wird. — So sagt uns der darwinistische Verfasser obiger Schrift: »Streng den Gesetzen der Anpassung folgend, traten die Umbildungen erst dann in die Erscheinung, wenn die äußeren Existenzbedingungen dazu gegeben waren. Dann mußte diese Umbildung eintreten, weil das Endziel dieser Umbildungen eben das Leben war, wie das Endziel dieses Lebens, also des ersten Keimes, wiederum die Frucht ist: das Endziel aller Ziele aber endet in der Unendlichkeit!« p. 51. Die Grundlehren der Naturreligion.

Wir sehen hier ganz davon ab, daß der Ursprung des Lebens, der Empfindung, des Geistes mit Vernunft und Sittlichkeit in jeder Hinsicht eine ganz unerklärte Tatsache, aber höchst erklärungsbedürftige Tatsache ist, welche bei der Durchführung des Entwicklungsgedankens nicht als untergeordnet behandelt werden darf.

Vorausgesetzt, die ganze gegenwärtige Weltgestaltung lasse sich als das notwendige Ergebnis mechanischer Notwendigkeiten dartun, so bliebe immer noch die allesumfassende Frage zu beantworten übrig: Wie erklärt sich die eigentümliche Anlage und Bestimmtheit des Urstoffs? Wie erklärt sich das Vorhandensein oder Entstehen jener ursprünglichen Unterschiede oder Gegensätze in der Wesensbestimmtheit und Wirkungsweise oder in der räumlichen Anordnung, Ausbreitung und Verteilung, welche zum Spiel der mechanischen Kräfte und dadurch zur Weltentwicklung

führte? Die zwei entgegengesetzten Kräfte der Anziehung und der Abstoßung werden vorausgesetzt. — Die Worte: ewig, unendlich, notwendig sind noch keine Erklärung; sie sind zwar von der ersten Ur-Sache auszusagen, aber auch aus ihrem inneren Wesen zu begründen, und zwar durch den Nachweis, daß ihr diese Eigenschaften mit innerem Recht, nicht bloß durch Machtspruch beigelegt werden.

In der Urmaterie muß eine ganz bestimmte Wesensanlage und Wirkungsweise angenommen werden: wie ist diese Bestimmtheit zu erklären? Es muß ferner eine Verschiedenartigkeit angenommen werden: sonst kommt es zu keiner Veränderung. Es muß eine derartige Richtung in der Uranlage des Stoffes angenommen werden, daß sich aus ihr die Tendenz der möglichsten Selbstbehauptung gegenüber allen Umgebungsverhältnissen ableiten und verstehen läßt, und zwar in dem Maße, daß die Anpassung und Abänderung des eigenen Wesensbestandes sowie die Vererbung und Erneuerung der erworbenen Vorzüge als die selbständlichen Mittel dieser Selbstbehauptung ersichtlich werden.

Das ist nicht bloß ebensoviel, sondern viel mehr als die Aufgabe, für den gegenwärtigen Reichtum der Weltgestaltung den hinreichenden Erklärungsgrund zu suchen! Leichter scheint es, einen ausgewachsenen Baum von bestimmter Art herzustellen, als ein Samenkorn, aus dem sich dieser Baum durch lebendiges Wachstum entwickeln soll.

Die Entwicklungslehre führt uns also nicht von der Notwendigkeit einer Schöpfungsannahme weg, sondern gerade zu ihr hin. Alle Voraussetzungen, deren die Entwicklungslehre bedarf, und alle Kräfte, mit denen sie arbeitet, sind nichts weniger als aus sich selbst verständlich: sie fordern für sich selber einen hinreichenden Erklärungsgrund. Ist derselbe anderswo als bei der freien Schöpfungstat zu finden?

Allein verzichten wir nicht auf jedes wissenschaftliche Verständnis der Welttatsache, wenn wir eine freie Schöpfungstat Gottes annehmen? Dürfen wir ohne Preisgabe unserer Vernunft den Sprung ins Dunkle tun und die Willkür, das Gegenteil des Gesetzes, den reinen Geist, das Gegenteil des Stoffes, als den Erklärungsgrund der Welt annehmen?

Spicker findet vor allem eine unüberwindliche Schwierigkeit darin, daß die Schöpfung aus Nichts erfolgen solle. Seine Spekulationen über das Nichts sind indes durchaus überflüssig: ich gebe ihm vollkommen zu, daß das Nichts sich in keiner Weise zum Erklärungsgrund eigne, nicht einmal für das Übel und das Böse. Das Mißverständnis hinsichtlich des Ausdrucks »aus Nichts« ist weitverbreitet und ist zunächst veranlaßt dadurch, daß der Schöpfungsbegriff formell rein negativ bestimmt wird, nicht positiv durch Hervorhebung der Kräfte, mittels deren die Erschaffung vollzogen wird. Dazu kommt, daß die Scholastik in der Tat mit Augustin das Nichts als den Erklärungsgrund für das Böse geltend machte.

Die Erschaffung aus Nichts bedeutet, daß die innere Kraft des göttlichen Geistes vollkommen genügt, um die Welt nach ihrem ganzen Wesensinhalt und ihrer ganzen Tatsächlichkeit hervorzubringen. Diese innere Kraft des Schöpfers ist sein Denken und Wollen: sein Denken ist gestaltende, erfinderische Bestimmung des inhaltlichen Wesens der Dinge, sowie ihrer ganzen Naturbeschaffenheit mit Kräften, Eigenschaften und Beziehungen. Dadurch wird begründet und erklärt, was die Dinge sind. Das Wollen des Schöpfers gibt den so gedachten und bestimmten Wesensbildern das Dasein, die Daseinskraft und eigene Wirksamkeit, kurz, ihre Wirklichkeit und Tatsächlichkeit, Individualität und Persönlichkeit. Dadurch wird begründet und erklärt, daß und wie alle Dinge sind und wirken, wie sie in natürlicher und lebendiger Entwicklung werden und wachsen.

Damit ist der gesamte Tatbestand der zu erklärenden Wirklichkeit erschöpft: es bleibt kein Rückstand. Schöpfung aus Nichts heißt: die Dinge nach ihrem ganzen Tatbestand, inhaltlich und tatsächlich, durch das innere Denken und Wollen verursachen oder hervorbringen: ohne eine Voraussetzung realer oder idealer Art, ohne Vorbild, ohne Werkzeug, ohne Mittel, ohne Mitwirkung.

Hätte Spicker beachtet, was die christliche Spekulation über die Bedeutung des Logos und des Hl. Geistes für die Weltschöpfung seit den Alexandrinern ausgeführt hat, würde er erkannt haben, daß der biblische Schöpfungsbegriff die ausschließliche Ursächlichkeit durch Denken und Wollen bedeutet.

Doch — der Begriff des reinen Geistes ist ein zweiter Anstoß für das philosophische Denken. Dazu die unendliche Kluft und der absolute Gegensatz zwischen dem reinen Geist und dem ungeistigen Stoff.

Wenn der Begriff des reinen Geistes als Denknotwendigkeit nachweisbar ist, und zwar als die unentbehrliche Voraussetzung für die Welttatsache, dann ist dessen Dasein unzweifelhaft wahr. Hinsichtlich der Erde und ihrer Beziehung zur Sonne war niemals eine ähnliche Denknotwendigkeit vorhanden, und soweit sie infolge des Mangels höherer und richtiger Gesichtspunkte vorhanden war, wurde sie später als unhaltbar nachgewiesen. Beruht übrigens die Annahme, daß die Sonne der Mittelpunkt der Erdbewegung sei, auf etwas anderem als einer Denknotwendigkeit?

Die unendliche Kluft zwischen dem reinen Geiste und der Materie besteht nicht. Der Stoff ist nichts anderes als wirkende Kraft, und zwar gleichmäßig in bestimmter Richtung wirkende Kraft. Im Vergleich zu dieser ständigen und gleichmäßig wirkenden Kraft oder Vereinigung von Kräften werden jene Kraftwirkungen mehr als Eigenschaften des Stoffes betrachtet, welche nicht ständig und gleichmäßig wirksam sind, sondern nur unter besonderen Bedingungen. Nach Abzug alles dessen, was an den Körpern ständige oder zeitweilige Kraft und Kraftwirkung ist, bleibt keine Unterlage übrig, die man als kraftlosen Stoff in absoluten Gegensatz zum reinen Geiste bringen könnte.

Materiell, stofflich, körperlich sind jene Kräfte und Kraftwirkungen, die äußere Veränderungen zur gesetzmäßigen Folge haben, und zwar ohne ihre eigene Selbstbestimmung. Das Naturwirken ist durchaus bestimmt und in keiner Weise selbstbestimmend. Was Selbstbestimmung hat und auf Grund der Selbstbestimmung in Wirksamkeit tritt, ist geistig. In der Selbstbestimmung nimmt auch Rindfleisch den höchsten Erklärungsgrund: nur glaubt er die Selbstbewegung dem Urstoff beilegen zu können. Allein Stoff, der sich selbst bestimmt und bewegt, ist eben kein Stoff mehr, sondern Geist, C. c. 17, 8.

Der reine[1] Geist ist derjenige, an dem alles, was er ist und wirkt, Inhalt seiner Selbstbestimmung ist, der also durch und

[1] Schell nimmt hier den Begriff »reiner Geist« im Sinne von potenzloser Geist, während der Begriff »reiner Geist« sonst den Ausschluß einer

durch wesenhafte Weisheit und Heiligkeit ist. Der geschaffene Geist ist bestimmte Naturanlage, aber in seiner Betätigung zur Selbstbestimmung befähigt.

Der Stoff findet sich nicht unmittelbar als Wahrnehmungsgegenstand, sondern nur in den sinnlichen Empfindungsformen unseres Bewußtseins oder unserer Seele. Der Ort, wo sich der Raum ausbreitet, auch der unermeßlich weite Himmelsraum, ist unsere innere Vorstellung. Aus unserem Innern entnehmen wir die Idee der Zeit, des Nacheinander und Auseinander. Das, was wir Körper nennen, ist nur die Zusammenfassung der Empfindungsformen unserer Sinne. Unmittelbar ist uns nicht die Körperwelt gegeben, sondern nur die Vorzüge und der Inhalt unseres inneren Seelenlebens.

Was ein solches Innere hat wie wir, daß darin Vergegenwärtigung und Wertempfindung aller Dinge vor sich gehen kann, eine Stätte der Aneignung und Beurteilung, Begierde und Hingebung, das ist beseelt. Die Seele ist Geist, wenn sie sich um der Wahrheit und Vollkommenheit selber willen mit den Dingen innerlich beschäftigen kann. — Stoff, Materie, Körper ist dasjenige, was nur Gegenstand der innerlichen Vergegenwärtigung und Wertempfindung werden kann, aber selbst kein Inneres hat, in dem eine solche Aufnahme zur Erkenntnis und Liebe, zur Beurteilung und Verwertung stattfinden könnte. Der Stoff ist also nicht reiner Gegensatz zum Geiste, sondern jener Gegenstand der innerlichen Betätigung, der selber nicht befähigt ist zur innerlichen Aufnahme von Gegenständen der Erkenntnis und Wertschätzung.

Der Stoff ist wirksam nur insofern er dazu bestimmt ist und bestimmt wird; er bedarf demnach des Geistes als der Ursache, welche auf Grund von Selbstbestimmung in Tätigkeit tritt. Der reine Geist ist vollkommene oder wesenhafte Selbstbestimmtheit des Seins und Wirkens. Folglich weist der Stoff in gerader Linie auf den Geist, und zwar auf den reinen Geist, auf Gott,

Wesensbeziehung des Geistes zur Materie besagt, also auch dem Engel (im Gegensatz zur Menschenseele) zukommt. Inbezug auf die auch hier zutage tretende Schellsche Auffassung des Gottesbegriffs vgl. das Vorwort zu: »Problem des Geistes«. Der Herausgeber.

als die einzig hinreichende Ursache seiner eigenen Bestimmtheit in Wesen und Wirken zurück.

Die Kräfte, wodurch der schöpferische Geist bestimmend wirkt, sind naturgemäß Denken und Wollen; denkendes Erfinden und wollendes Bewirken.

Die Materie ist demnach gewissermaßen der Niederschlag des schöpferischen Denkens und Wollens: das, was durch Denken gestaltet und bestimmt ist, aber selbst nicht denken und erkennen kann, was der Innerlichkeit entbehrt; das, was nur kraft höheren Willens besteht und wirkt, aber selbst nicht fühlen und begehren kann.

Die Frage braucht gar nicht gestellt zu werden: Wie bewegt Gott die Materie? — Der Schöpfer tritt nicht von außen an den Stoff heran, sondern gestaltet ihn denkend und gibt ihm von innen durch sein Wollen Dasein und Kraft. Der Gedanke des Schöpfers ist Same und Gesetz der kraftvollen Entwicklung, in welcher der Stoff und die Natur überhaupt ihr Dasein und Wesen räumlich und zeitlich durchführt, — in ihrer Richtung durch das schöpferische Denken nicht bloß bestimmt, sondern ganz und gar geartet und beschaffen, in ihrer Kraft und Wirksamkeit gewissermaßen im Ausfluß des göttlichen Willens, der in und durch alles wirksam ist, was irgendwie wirksam ist, und doch den Quellgrund seines Wesens und Könnens nicht in der eigenen Selbstbestimmung hat. Der schöpferische Weltgedanke und Weltwille des reinen Geistes ist der Same und Kraftquell aller zeitlichen Entwicklung.

Allein wird nicht die Willkür durch die Schöpfungstat als Weltgrund angenommen? Wie kann man aber die Ordnung und Gesetzmäßigkeit aus der Willkür ableiten?

Der Wille ist Freiheit, aber nicht Willkür. Der Wille des reinen Geistes ist hinsichtlich der Welt durchaus freie Selbstbestimmung, aber auf Grund innerer Würdigung. Der Wille des reinen Geistes für sich ist Verwirklichung der Vollkommenheit, die Allmacht des Guten und die Kraftbetätigung der Wahrheit. Die Willkür kann nur in jener Lebenssphäre vorkommen, wo der Geist sich aus Schwäche vor der tatkräftigen Selbstbestimmung scheut und sich dem Spiel der auf ihn einwirkenden Eindrücke überläßt. Willkür ist der Gegensatz zur Selbst-

bestimmung, also zum reinen Geiste. Die Naturwelt ist eine Verkörperung der schöpferischen Gedanken, die in ihnen gewissermaßen gegenständlich geworden sind. Die Natur ist versteinerte Wahrheit, verkörperte Weisheit. Das geistige Leben in diesem Gedanken ist die Triebkraft ihrer eigenen Entwicklung.

Damit ist auch die Frage beantwortet: welcher Beweggrund den Schöpfer veranlassen konnte, nicht nur Geister, sondern eine Welt der Stofflichkeit hervorzubringen. — Als Buch der Weisheit für den menschlichen Geist, — damit er in diesem Buch durch eigene Anstrengung zu lesen lerne, damit er die Gedanken und Gesetze der Schöpfung ergründe und in der Überwindung der Schwierigkeiten, mit denen die Rückübersetzung der Naturwelt in lichte Gedankenbilder und einen lebendigen, durchsichtigen Gedankenzusammenhang verbunden ist, zur höchsten Kraftentfaltung und Selbsttätigkeit der Erkenntnis und Wahrheitsliebe gelange. Entwicklung der Anlagen zu voller Kraftentfaltung! lautet auch da der Zweck der Schöpfung; aber ohne Erschaffung keine Entwicklung!

Nicht die Seligkeit ist schlechthin der Endzweck der Geisterwelt, sondern Seligkeit als Frucht der inneren, geistig-sittlichen Vollendung. Zuerst Heiligkeit und geistige Vollkommenheit, vollentwickelte Tatkraft und Selbstbestimmung: dann erst Beseligung, und zwar jene reine Beseligung, wie sie ohne weichliche Wollust aus der lebendigen Tatkraft quillt. Erst Kraft, dann Lust!

Wenn die höchste Kraftentfaltung des selbsttätigen Geisteslebens das wahre Gut ist, so ist alles ein Gut, was die Kraftentfaltung des geistigen Lebens steigert und befördert. Wie viele Übel müssen unter diesem Gesichtspunkt als wertvolle Güter gelten!

Trügerisches Vorurteil ist demnach die unendliche Kluft zwischen Stoff und Geist: der Stoff ist vielmehr durchaus ein gedankliches Element, gegenständliche Erscheinung der Wahrheit, nur unfähig, selbst die Wahrheit innerlich zu erfassen; der Stoff ist dem Willen verwandt als in bestimmter Richtung wirkende Kraft: aber nur vermöge der in ihm niedergelegten Bestimmtheit, nicht kraft innerer Selbstbestimmung wie der Wille.

Seiner ganzen Natur zufolge verrät der Stoff seinen Ursprung aus dem Denken und Wollen des Geistes, und zwar des reinen, nur von sich selbst bestimmten Geistes.

Nicht minder ist die Entwicklung der Welt im Sinne der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre ganz und gar auf gedankliche Elemente gegründet, die nur als Ausfluß und Fortsetzung eines geistigen Denkens und Wollens verständlich sind.

Die Bestimmtheit der Uranlage im Urstoff ist das Erste dieser gedanklichen Elemente, das auf die bestimmende und gestaltende Denktätigkeit als einzig hinreichenden Erklärungsgrund zurückweist. Das Zweite ist die Verschiedenheit der Wesensanlagen und der Wirkungsweisen: ohne bestimmte und verschiedenartige Ausstattung des Urstoffes könnte es nie zu einer Entwicklung kommen. Die Verteilung und Anordnung der Materie im Raume ist ebenso bedeutsam, wenn eine fruchtbare Entwicklung in irgendeiner bestimmten Richtung in Fluß kommen soll. Der Begriff der Selbstbehauptung in schwierigen Umständen, der sich als Abänderungsfähigkeit und Umbildungskraft bekundet, setzt das Vorhandensein irgendeines allgemein gültigen Gattungsgedanken voraus, der Festigkeit im Wechsel begründet und unter allen Umständen irgendwie verwirklicht werden soll. Wenn auch das Bedürfnis zur Umbildung nicht empfunden wird, wenn das Streben nach Befestigung, Fortpflanzung und Erneuerung in ähnlichen oder existenzfähigeren Wesen nicht bewußt ist, so sind doch alle diese Faktoren vorhanden und nur als Fortsetzungen eines in ihnen wirksamen Willens verständlich.

Wenn man die Naturwirklichkeit und die in ihrer Entwicklungsgeschichte wirksamen Kräfte in ihre Urelemente zerlegt, so erweisen sich diese als Gebilde eines gestaltenden Denkens und eines bestimmenden Willens. Bestimmtheit und Unterschiede, allgemeingültige Bildungsformen und Gestaltungsgesetze, festbehauptete Richtungen und aufwärts gehende Wirkungen sind unbegreifliche Rätsel, wenn sie nicht getragen und geschaffen, durchdrungen und beseelt sind von dem alles bestimmenden Gedanken und Willen des Schöpfers. Dazu kommt ein Weiteres: die ganze Entwicklung führt und dient zur Vorbereitung des geistigen Lebens im Menschen, zur inneren Erkenntnis und

Wertung der ganzen Wirklichkeit: dadurch ist der geistige, schöpferische Ursprung der ganzen Entwicklung noch deutlicher dargetan.

Es besteht demnach kein Gegensatz zwischen der Erschaffung durch freie Gottestat und der natürlichen Entwicklung im Sinn der empirischen Entwicklungslehre: die natürliche Entwicklung des Kosmos fordert vielmehr selber als unentbehrlichen Quellgrund den gesetzgebenden Gedanken und den kraftvoll fortwirkenden Willen des göttlichen Geistes, der allein ganz und gar durch sich selber bestimmt und darum allein über alle Entwicklung erhaben ist.

Also Entwicklung auf Grund der Schöpfung!

Das erkenntnistheoretische Problem.

Vortrag
in der philosophischen Sektion des V. internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München 1900.[1]

Die Erörterung will einige Gesichtspunkte hervorheben, welche für die Behandlung und Lösung des erkenntnistheoretischen Problems von wesentlicher Bedeutung sein dürften. Eine Stellungnahme zu den verschiedenen Lösungsversuchen ist nicht beabsichtigt; doch bringen wohl alle einen wichtigen Gesichtspunkt zur Geltung.

I.

Die erste Untersuchung bezieht sich auf die Frage: In welchem Sinne ist die Wirklichkeit unseres Bewußtseinsinhaltes überhaupt zu beweisen? Welche Forderungen und Erwartungen sind in Hinsicht auf die Lösungsversuche des erkenntnistheoretischen Problems berechtigt, welche sind unberechtigt?

Abzuweisen ist eine Erwartung, die auf einem Vorurteil der Denkweise beruht. Es handelt sich um das Vorurteil, das die mechanische Anschaulichkeit und Greifbarkeit als das Kriterium der wirklich objektiven Wahrheit und Realität betrachtet. Infolgedessen erwartet man von der erkenntnistheoretischen Erklärung den Nachweis, wie sich die Erkenntnis und der Erkenntnisgegenstand durch mechanische Berührung im Raume als dem Orte der tatsächlichen Wirklichkeit treffen, wie das Erkennen in den Raum zum Gegenstand hinauskomme, wie es sich denselben einverleibe und vergegenwärtige? — Diese Erwartung ist naiv und unberechtigt; denn die Räumlichkeit und Druckempfindung ist keine unmittelbare Erfassung der Wirklichkeit, wie man instinktiv annimmt; sie ist ebenso wie alle anderen sinnlichen Empfindungen eine einzelne Form idealer, subjektiver, phänomenaler Vorstellungsweise. Es ist also unberechtigt, zu fordern, daß die Erkenntnis auf die Vorstellungsform der mechanischen Anschaulichkeit und

[1] Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. 14. Bd. Hft. 2. 1901.

Greifbarkeit zurückgeführt werde. Dazu kommt: Das Kausalgesetz wird nicht angenommen, weil wir in der äußeren Erfahrung die Ursachen unserer Empfindungen antreffen, sondern die äußere Erfahrung wird selber nur im Lichte des Kausalgesetzes betätigt.

Unberechtigt ist zweitens die Forderung, welche aus einem Vorurteil hinsichtlich der Willensbetätigung hervorgeht: die Erwartung eines instinktiven Zwanges, einer sanften Nötigung, durch welche sich die richtige Lösung als wahr bekunde, durch welche jeder Zweifel und jede abweichende Erklärung wirksam und fühlbar ausgeschlossen wird. Keine wissenschaftliche Lösung wirkt auf die Seele mit unmittelbarer, naturhafter Gewalt: auch bei der überzeugendsten Beweisführung bleibt es die Aufgabe der Seele, die Schlußfolgerung aus den Gründen in ihrem Urteil oder Entschluß mit der Kraft der Selbstbestimmung zu vollziehen. Die logische und die ethische Begründung vollzieht die ihr entsprechende Geistesbetätigung (Urteil oder Entschluß) nicht mit naturhafter Gewalt, sondern überläßt dies der Selbstbestimmung der Seele. Darin liegt ein Charakterzug des Geistes gegenüber der Naturgewalt des sinnlichen Urteilens und Begehrens.

Da nun die Anerkennung einer richtigen Theorie davon abhängt, ob die Gesamtheit der in Betracht kommenden Gründe und Gesichtspunkte mit der gebührenden Kraft, Deutlichkeit und Unbefangenheit zum Bewußtsein gebracht und darin erhalten werden, so ist leicht einzusehen, daß für die Selbstbestimmung der Seele auch der bestgegründeten Theorie gegenüber ein weiter Spielraum ist. Man hat von der Wahrheit, die uns erreichbar ist, vielfach eine ganz unberechtigte Vorstellung: als ob sie dem Lichte gleiche, das uns mühelos durch seinen Schein ein Gebiet erhelle. Man muß vielmehr die Lösung ernstlich wollen und unausgesetzt für die Beleuchtung sorgen, und zwar vorurteilslos und darum für alle Gesichtspunkte, die in Betracht kommen. Das Kriterium der Wahrheit ist nicht etwas, was die Sache in naturhafter Weise erhellt: es liegt vielmehr in der Unentbehrlichkeit einer Annahme zur Erklärung des Tatbestandes, sowohl für das Denken, welches Erklärung sucht, wie für den Willen, der Vollendung sucht. Das einzig mögliche Kriterium der Wirklichkeit ist deren ursächliche Wirksamkeit, sei es, daß sie als solche empfunden, sei es, daß sie in ihrer Unentbehrlichkeit erkannt

werde. Die Wahrheit zieht das Urteil nicht zu sich, sondern überläßt es trotz aller Gründe dem Geiste selber, daß er zu ihr herantrete.

II.

In dem erkenntnistheoretischen Problem handelt es sich um die metaphysische Wirklichkeit des Erkennenden und des Erkenntnisinhaltes. Das Problem bezieht sich sowohl auf die Frage, ob und warum unserem denkenden Ich eine tatsächliche Wirklichkeit zukomme, wie darauf, ob, wann und warum unserem Bewußtseinsinhalte eine objektive Tatsächlichkeit eigne. Wie kommt das Vorstellen aus sich zu den Gegenständen hinaus? Wie vermag das Ich, das zunächst nur ein phänomenales Ich ist, sich selber in seiner metaphysischen Realität zu finden? Es müßte ja aus seiner Phänomenalität hinaus. Was wir haben, ist der Schein: wie kommen wir aus dem Schein zum objektiven Sein?

Unsere Antwort lautet: Der Wahrheitsbeweis für die Realität unseres Erkennens liegt in dem Tätigkeitscharakter des Vorstellens sowie in der ursächlichen Bedeutung des Vorstellungsinhaltes. Die Würdigung des ersteren Gesichtspunktes dient besonders, um die metaphysische Realität des vorstellenden Ich darzutun, die des zweiten zum Beweis der Realität des Vorstellungsinhaltes.

1. Der Tätigkeitscharakter des vorstellenden Bewußtseins.

Der hauptsächliche Grund, warum die Realität unserer Erkenntnis für unbeweisbar gehalten wird, wird in dem unüberbrückbaren Gegensatz von Schein und Sein, von Phänomenal und Real, von Subjektiv und Objektiv, von Innerlich und Äußerlich, von Vorgestellt und außer der Vorstellung bestehend gefunden. Die Vorstellung müßte aus sich selber hinaus, um das Seiende in seinem Sein, nicht bloß in irgendeinem Schein zu erreichen.

Vor allem ist unberechtigt, wenn als der gegebene Tatbestand der Schein angegeben wird, das phänomenale Ich sowie das phänomenale Objekt. Der Schein wird als Subjekt oder von vornherein als der reine Gegensatz zum wirklichen Sein betrachtet, als bloßer Vorstellungsinhalt, als subjektives Bild. Das ist in zweifacher Hinsicht falsch. Tatsächlich ist uns der Schein, das Subjektive nur als Tätigkeitsgebilde, als Inhalt und Erzeugnis einer Vorstellungs-

tätigkeit, als Moment in einem lebendigen Seelenvorgang gegeben. Es ist auch nicht eine Tätigkeit ohne Tätiges gegeben, so daß man erst durch Schlußfolgerung zum Accidens »Tätigkeit« eine tätige Substanz, das Ich suchen müßte, sondern in dem bewußten Tatbestand sind alle drei: die innerliche Tätigkeit, dann das jedem wohlbekannte Ich als Ausgangs- und Zielpunkt der Tätigkeit, endlich der Tätigkeitsinhalt gegeben, etwa so, wie im Kreise der Mittelpunkt, der Umfang und die Fläche zugleich gegeben sind. Die reflektierende Abstraktion stellt diese Momente heraus: so entsteht auch der Wahn, als ob zunächst nur der Vorstellungsinhalt, das Phänomenale als solches oder der Akt als solcher gegeben wäre. Was gegeben ist, ist die lebendige Tätigkeit eines sich selber wohlbekannten Tätigen. Erst die Reflexion vollzieht dann die Unterscheidung von phänomenalem und realem Ich. Das Ich ist phänomenal, insofern die Bewußtseinstätigkeit immer zugleich und nur als Bewußtseinsgegenstand gegeben ist; es ist real, insofern sie lebendige Bewußtseinstätigkeit ist. Das bloße Erscheinungs-Ich ist ein Gebilde der nachträglichen Abstraktion. — Das logische oder immanente Subjekt genügt für einen Roman, Mythus, Legende; auch für den Inhalt eines Traumes, einer Dichtung, nicht aber für den lebendigen Vorgang eines Traumes oder einer Dichtung. Wenn der Romanheld als frei und selbsttätig vorgeführt, als vernünftig überlegend, leidenschaftlich erregt, vom Schicksal mit Glück und Unglück innerlich heimgesucht, als kämpfend verzweifelnd oder siegreich überwindend dargestellt wird, so ist ein phänomenales d. h. gedachtes, vorgestelltes, erkanntes Subjekt ausreichend. Wenn aber der Held selber all seiner Schicksale und Kämpfe, Freuden und Leiden bewußt ist, wenn er aus eigenem Selbstbewußtsein und eigener Selbstbestimmung denkt und entscheidet wie wir und nicht bloß als solcher dargestellt wird, dann genügt das phänomenale Subjekt, das immanente Ich nicht; dann ist das metaphysische Ich notwendig und erwiesen. Was tätig ist, ist dadurch als tatsächlich und zwar als metaphysische Realität erwiesen. Wer seiner Erfahrungen und Handlungen innerlich bewußt ist, was seine Schicksale in einem selbstbewußten Innern mit Lust oder Schmerz fühlt und erlebt, das ist dadurch als metaphysisches Ich, als eigentliche Realität dargetan. Die Tatsächlichkeit oder Realität ist der Nieder-

schlag des Tätigseins. Alles Wirkliche wird durch seine Wirksamkeit erwiesen. Was wirkt, ist dadurch als wirklich offenbar. Die Ursächlichkeit ist das Kriterium der Wirklichkeit; die eigene Ursächlichkeit ist die Epiphanie der eigenen Wahrheit. Der idealistische Monismus begünstigt allerdings die Meinung, daß die Tatsachen unseres Selbstbewußtseins kein metaphysisches Ich bekunden, sondern nur ein phänomenales Ich. Denn wenn wir selbst mit unserem Selbstbewußtsein nur die Vorstellungsobjekte des Weltgrundes wären — etwa im Sinne der brahmanischen Maya —, so würde auch für unser Selbstbewußtsein ein bloß phänomenales oder vorgestelltes Ich genügen. Allein der Monismus wird eben gerade dadurch widerlegt, daß wir nicht bloß, wie der Romanheld, ein vorgestelltes Selbstbewußtsein bedeuten, sondern ein vorstellendes, innerlich lebendiges und tätiges Selbstbewußtsein mit eigener Ursächlichkeit. Durch die eigene Tätigkeit wird die metaphysische Wirklichkeit erwiesen.

Das Phänomenale steht nur dann dem Realen beziehungslos und fremd gegenüber, wenn es aus dem lebendigen Zusammenhang mit der Vorstellungstätigkeit und dem darin enthaltenen tätigen Ich herausgenommen wird. Ganz anders, wenn das Phänomenon als Bewußtseinsgebilde betrachtet wird. Als Inhalt einer Vorstellungstätigkeit, eines innerlichen Lebensvorganges steht auch das Vorgestellte, das Phänomenon, in lebendigem Zusammenhang mit einer weiteren Umgebung. Die Veränderungen, welche in dem Bewußtseinszustand vor sich gehen, sei es nach Inhalt, Form, Bestimmtheit, Lebhaftigkeit, Gefühlserregung, Folge, weisen durch sich selber auf die ursächlichen Einflüsse einer umgebenden Außenwelt hin, die nicht der Ausdruck unserer Stimmung ist, sondern in festgeschlossenem, lückenlosem Zusammenhang als Wirklichkeit außer uns erscheint. Infolgedessen ergibt sich auch die objektive Realität derjenigen Vorstellungsgegenstände, welche den Inhalt jener Vorstellungsvorgänge bilden, die unter dem Zwang der Tatsachen verlaufen. Die Vorstellungen, welche unserer Einbildung entstammen, sind daran erkennbar, daß sie einzelne Personen und Gegenstände vergegenwärtigen, losgelöst von einer sie allseitig tragenden und bedingenden, einschränkenden und herausfordernden Umgebung. Die Seele muß erst eine Umwelt für sie schaffen oder für eine eingebildete Landschaft die

entsprechenden Bewohner. Je besser die Seele dieser Aufgabe gewachsen ist, desto genialer ist ihre künstlerische Fähigkeit. Das gleiche gilt von der allseitig durchgeführten Individualität der Charaktere — in Dichtung und Leben.

Von den selbsterzeugten und darum isolierten (oder unbestimmten, bruchstückartigen) Vorstellungsgebilden unserer Einbildung unterscheiden sich deutlich jene anderen Bewußtseinsvorgänge, durch die uns Bilder gegenübertreten, wo alles in allseitig und lückenlos durchgeführtem Zusammenhang erscheint, so vielfältig verknüpft, daß wir mit der schärfsten Aufmerksamkeit nicht alle Züge des Bildes würdigen können. Man denke an die Vorstellung eines Marktplatzes oder einer Festversammlung bei dem wirklichen Besuche und in der Erinnerung daran.

Die besonderen Hinweise, welche den ursächlichen Zusammenhang der Vorstellungstätigkeit mit einer wirklichen, weil wirkenden Außenwelt offenbaren, in denen sich der reale Zwang der Tatsachen kundgibt, sind folgende:

1. Die Nötigung, unter welcher jene Vorstellungen nach Art, Stärke, Inhalt, Verlauf gebildet werden, die wir infolgedessen als Wahrnehmungen von den willkürlichen Vorstellungen unterscheiden. Es ist die Unmöglichkeit, diesen Vorstellungen zu entgehen, außer durch Entfernung aus der betreffenden Umgebung, sowie der sofortige Wiedereintritt derselben, wenn man in die frühere Umgebung zurückkehrt. Es ist die Unterbrechung und Wiederanknüpfung bestimmter Vorstellungsreihen, z. B. derjenigen bei dem Gang durch eine Stadt oder Landschaft, wenn andere Umstände dazwischentreten oder wiederaufhören, z. B. der Eintritt in ein Haus, Schlaf u. dgl.

2. Der Schmerz und andere unerträgliche Gefühle, welche mit gewissen Vorstellungen verbunden sind, wenn sie den Charakter von Empfindungen oder Erfahrungen haben, nicht aber wenn derselbe Vorstellungsinhalt ins Bewußtsein eintritt, jedoch ohne jenen besonderen Charakter, z. B. die Empfindung eines Feuers, einer Krankheit, und die ganze Vorstellung davon, sei es beim Anblick eines anderen oder inbezug auf sich selber. Alle Gegenanstrengungen, wenn auch noch so planmäßig, können den Schmerz oder auch die Lust nicht davon trennen. Dazu kommt noch die Unvermeidlichkeit der verderblichen oder zerstörenden

Folgen, wenn man gewisse Vorstellungen, wie des Gebranntwerdens, des Gestoßen- oder Gestochenwerdens, des Hungers, eines Giftgenusses, nicht als Wahrnehmungen, sondern als subjektive Innenzustände behandeln wollte.

2. Die ursächliche Bedeutung des Vorstellungsinhaltes.

Auch abgesehen von dem Tätigkeitscharakter der Bewußtseinszustände, in denen der Schein oder das Subjektive und Phänomenale allein tatsächlich gegeben ist, liegen in dem Vorstellungsinhalt selber die Beweise einer realen Wirklichkeit, die ihm irgendwie unabhängig von uns entspricht. Diese Gesichtspunkte sind besonders wichtig für jene Vorstellungsinhalte höherer Ordnung, welche dem Übersinnlichen angehören und uns nicht durch den Zwang der Tatsachen aufgenötigt werden.

1. Es ist vor allem die Idee der Wahrheit und Wirklichkeit selber, die in dem Vorstellungsinhalt enthalten ist. Der Schein oder das Phänomenale ist so, wie es in uns auftritt, nicht etwa ein Gegensatz zum Sein, sondern geradezu ein Hinweis auf das Sein, eine Offenbarung des Tatsächlichen. Wir haben ja nur aus dem inneren Schein, aus dem Subjektiven und Phänomenalen die Idee des Seins, der Wirklichkeit. Die Vorstellung ist Phänomenon: aber ein Schein, der nicht wie ein Brett zwischen dem Innerlichen und dem Äußeren steht, sondern als etwas, was Erscheinung oder Epiphanie eines Seienden sein will. Durch die Abstraktion gewinnen wir darum aus diesem psychischen Tatbestand den Begriff der Tatsächlichkeit einerseits, der bloßen Einbildung anderseits, der Wahrheit im Sinne des Tatsächlichen, aber auch des Unentbehrlichen, durch vernünftige Schlußfolgerung Geforderten, des Notwendigen, — nicht durch den Zwang der Eindrücke, sondern durch rein ideale, logische Verknüpfung.

Die Idee der Wahrheit, der empirischen Tatsächlichkeit wie der logischen Notwendigkeit ist die erste Form, in der sich die ursächliche Bedeutung des Vorstellungsinhaltes kundgibt. Das ist der Logos-Charakter des Vorstellungsinhaltes: er will als Wahrheit gelten. Das Vorstellen und Denken will zur Wahrheit führen und erweist sich dadurch als Wissen und Erkennen.

Weil wir das Bedürfnis nach Wahrheit in uns haben, besitzen wir darin auch den Maßstab, um das tatsächlich Wahre von dem

nur Scheinbaren zu unterscheiden. Was Verständnis und Einsicht gewährt, bekundet sich dadurch als Wahrheit.

Es ist einleuchtend: Wir können das Äußere nur dadurch als Äußeres wahrnehmen, daß wir es innewerden, daß es uns innerlich wird. Darf nun daraus die Folgerung gezogen werden: Also ist jede Wahrnehmung unmöglich, weil sie sich selber aufhebt? Wie können wir das Äußere durch Inneres erfassen? — Das wäre nur begründet, wenn das Innerliche der reine Gegensatz zum Äußeren wäre (das Phänomenale zum Realen, das Subjektive zum Objektiven, das Immanente zum Transzendenten); tatsächlich ist es dessen Wiedergabe und enthält es in seiner Weise in sich. Woher könnten wir denn sonst den Begriff des Außerwirklichen haben? Die Tätigkeit ist zugleich auch Tatsache, das Wirkende zugleich Seiendes, das Bewußtsein zugleich eine mit sich identische Wirklichkeit und hinweisende Vergegenwärtigung und Anerkennung eines anderen, das Bewußtseinsinhalt geworden ist. Das Subjektive ist zugleich objektiv; das rein Subjektive ist nur vorgestellte Innerlichkeit, wie des Dionysos oder des Poseidon, aber nicht vorstellende Innerlichkeit. Darum besteht kein zu überbrückender Gegensatz zwischen dem Innerlichen und dem Tatsächlichen oder Außerwirklichen. Alles Tatsächliche stammt in letzter Instanz aus der Schöpfermacht des innerlichen Denkens und Wollens der Gottheit.

2. Der Vorstellungsinhalt macht sich als verpflichtende Macht in uns geltend. Inbezug auf die Personen, welche zu unserem Bewußtseinsinhalt werden, empfinden wir die Pflicht, sie als wirkliche Tatsachen, als außenwirkliche Personen zu achten und nicht etwa als Vorstellungsgebilde, mit denen wir nach Belieben umgehen dürfen. Gerechtigkeit, Keuschheit, Treue, Liebe haben nur Sinn gegen wirkliche Personen. Ähnliches gilt von den Tieren als fühlenden Lebewesen, von den Gegenständen, insofern sie als Eigentum oder als Werkzeuge mit diesen oder jenen realen Folgen zu achten sind. Man darf die Pflicht der Gerechtigkeit nicht verletzen, indem man den berechtigten Erben, den man wohl kennt, als etwas rein Phänomenales betrachtet und ihn darum nicht benachrichtigt; ebenso das Vermögen, und es darum sich aneignet, weil der Diebstahl sich nur auf Wirkliches beziehen könne.

Der Vorstellungsinhalt schafft Verpflichtung und erweist sich dadurch als überlegene, selbständige Macht und Wirklichkeit. Er fordert Klugheit und Vorsicht, Gerechtigkeit und Mäßigung. Die sittliche Verpflichtung ist also ein Beweis für die Wirklichkeit der Welt, die uns im Bewußtsein aufgeht.

3. Der Vorstellungsinhalt gibt uns Macht über die Natur und begründet die fortschreitende Herrschaft des Geistes über die umgebende Welt. Das ist nur möglich, wenn die Vorstellung eine Form ist, durch welche die tatsächliche Wirklichkeit und ihre Kräfte in das Innere des Geistes aufgenommen werden. Wissen ist Macht — und darum wirkliches Ergreifen der Tatsachen. Die befruchtende und vervollkommnende Bedeutung des Vorstellungsinhaltes erweist sich auch in rein theoretischer, sittlicher und religiöser Hinsicht und befähigt dadurch zu fortschreitender Verbesserung der Verhältnisse, der inneren wie der äußeren Kultur, bis die Herrschaft der Gerechtigkeit und Liebe über die Welt herbeigeführt ist.

Was befruchtend, stärkend, erhebend, vervollkommnend wirkt, was schon als Inhalt ursächlich bedeutsam ist, erweist sich dadurch als tatsächliche Wahrheit. Die Kennzeichen der Tatsächlichkeit sind demnach, daß uns der betreffende Vorstellungsinhalt mit dem Gesichtspunkt der Wahrheit ausstattet, daß er als Gesetz und Verpflichtung zum Guten, endlich als Kraft und Fortschritt zur Vollkommenheit wirksam ist.

Es ist der Beweis der Wahrheit, daß sie eine Triebkraft zur steten Vervollkommnung, ein Prinzip des Wachstums und des Lebens ist. Darum lautet die Losung des christlichen Geistes auf keinem Gebiet, am wenigsten auf dem der Wissenschaft: Verzicht, Quietismus, Pessimismus, Agnostizismus, sondern Fortschritt, Leben, Tatkraft! Mögen auch die Aufgaben noch so schwierig, noch so hoch sein, wie das Erkenntnisproblem: an den Schwierigkeiten entwickelt sich die Vollkommenheit des Endlichen; der geschöpfliche Geist lebt nicht so sehr von fertig dargereichten Gaben, als vielmehr von den ihm gestellten Aufgaben. Die Aufgaben sind selber besonders wertvolle Gaben Gottes. Die Gaben schaffen die Grundlage und den Ausgangspunkt des Lebens; die Aufgaben sind von Gott gegeben, um dem Geiste auf dem vollkommensten Wege zur Vollkommenheit zu verhelfen.

René Descartes.

Zum 250. Jahrestag seines Todes.[1]

Der Philosoph, dessen 250. Todestag am 11. Februar 1900 wiederkehrt, René Descartes, ist unzweifelhaft einer der großen Geister, deren Lebensarbeit der neuzeitlichen Kultur ihre Kraft und Richtung gegeben hat. Wenn einer, dann verdient Descartes der Kopernikus der Philosophie genannt zu werden. Der Frauenburger Domherr überwand das Vorurteil der naiven, aber übergewaltigen Befangenheit, daß unser Standpunkt auf Erden von absoluter Sicherheit und ruhender Festigkeit sei. Die Tat des Kopernikus war die Befreiung des astronomischen Denkens vom sinnlichen Eindruck: Nicht die Sinnesempfindung darf über den Charakter des Standpunktes entscheiden, sondern nur der vergleichende Gedanke. Nicht die ruhende Masse, nicht die feste Substanz ist die Grundlage der Welt, sondern die lebendige Kraft. Der Himmel ist keine abschließende Wand, welche unseren Blick und die Welt in undurchdringlichen Schranken gefangen hält, sondern der offene Weltraum, der den forschenden Geist in die Unendlichkeit führt.

Die Durchbrechung der harten und engen Grenzen, in welchen das aristotelisch-ptolemäische Lehrsystem die Welt gefangen hielt, brachte eine Umwälzung in der ganzen Weltanschauung hervor. Die offene Welt wuchs ins Unendliche und schien des Schöpfers nicht mehr zu bedürfen. Weltvergötterung war ohnedies die Neigung der Renaissance und des in ihr neuerwachten antiken Geistes. Die kopernikanische Idee machte Giordano Bruno, den Dominikanermönch, zum Pantheisten: als solcher wurde er am 17. Februar 1600 zu Rom verbrannt. Ein zweites Jubiläum dieses Monats, das Jubiläum eines stürmischen

[1] »Der Türmer« II. Jahrg. Heft 5. 1900.

Ikarusgeistes, des »Märtyrers der modernen Wissenschaft«, wie ihn Windelband nennt (Geschichte der neuen Philosophie, 1899, I, 69). — Auch der Kardinal Nikolaus von Kues, Bischof von Brixen, hatte mit dem Anlauf des kopernikanischen Gedankens die Folgerung auf die räumliche und zeitliche Unendlichkeit der Welt vollzogen.

Das Verdienst, den kopernikanischen Weltgedanken durch Beweise begründet zu haben, macht Galilei unsterblich. Descartes, sein Zeitgenosse, hat ein ebenbürtiges Verdienst: er hat den kopernikanischen Weltgedanken philosophisch durchgeführt und der ungeheuren Größe der Außenwelt gegenüber die Überlegenheit des denkenden und sich selbst bestimmenden Geistes nachgewiesen und zugleich gezeigt, daß der überweltliche und persönliche Gott der unentbehrliche Erklärungsgrund der Erkenntnis und der Wirklichkeit sei.

Am 31. März 1596 wurde René Descartes du Perron zu La Haye als der Sproß eines adeligen Geschlechts der Touraine geboren. Seine Erziehung erhielt der schwächliche Knabe in der von Heinrich IV. gegründeten und den Jesuiten übergebenen Adelsakademie La Flèche in Anjou. Als er im August 1612 die Anstalt verließ, trug er die Überzeugung mit sich hinaus, daß Heraklit recht habe: *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει.* Vielwissen sei keine Erkenntnis, keine Befriedigung des Wahrheitsbedürfnisses. Erkenntnis ist nicht durch bereitwillige Hinnahme und Aneignung überlieferter Lehren und Beweise zu gewinnen; auch nicht durch unfruchtbare Dialektik. — Er verließ die hervorragende Bildungsanstalt mit der Überzeugung, daß er nichts wisse, obgleich, ja weil er viel wisse, aber ohne Einsicht und Fruchtbarkeit.

Der folgende Lebensabschnitt ist dem Buch der Welt gewidmet. Aus der ungestörten Stille der Beobachtung will der junge Philosoph erfahren, was in der Welt ist: das sucht er in Paris, in den militärischen Stellungen, in die er zu Breda 1617 für die Niederlande, 1619—1621 in Deutschland unter Tilly eintrat. Überallhin trug er die brennende Frage mit sich, ob nicht jenes klare und gründliche Denken, wie es die Mathematik allein betätigt, mit seiner Einsicht und Fruchtbarkeit für die Erkenntnis überhaupt verwertet werden könne. Denn Erkennen könne man nur durch Denken; Denken aber heißt klare und deutliche

Vorstellungen bilden, die Einsicht geben oder vermitteln. Die Grundsätze durch Intuition, das übrige durch Beweisgründe, die aus dem Selbstgewissen abgeleitet sind. — Welches ist nun dieses Selbstgewisse? Wie gewinnen wir für die Erkenntnis der Wahrheit den festen Standpunkt, von dem aus Wahrheit und Einbildung in den Meinungen, in den Überlieferungen, in den Autoritäten, in den Eindrücken und sogar in den Sinnesempfindungen unterschieden werden kann? Alle diese stehen unter sich vielfach im Widerspruch, sogar die Autoritäten, welche sich in den verschiedenen Religionen auf göttliche Vollmacht berufen. Also sei all das kein wirkliches Wissen, sondern zunächst eine dem Menschen aufgebürdete Last, sei sie leicht oder schwer. Wir müssen also an allem zweifeln, um uns vor Selbsttäuschung zu hüten. Der Zweifel ist der einzige Weg zur sichern Wahrheit, weil niemand prüft, wenn er nicht zweifelt.

Der Zweifel ist aber auch der sichere und unzweifelhafte Standpunkt, der bei jeder Fragestellung unerschüttert bleibt: denn wenn ich zweifle, so ist es damit einleuchtend, daß ich existiere. Kann es denn eine offenbarere Gewißheit für eine Tatsache geben, als deren Tätigkeit? Alles wird klar und einsichtig, indem man das Tatsächliche auf eine Tätigkeit zurückführt. (Darin liegt das Kausalgesetz.) Das ist der Sinn des archimedischen Standpunktes, den Descartes in dem Selbstbewußtsein fand: Cogito ergo sum. Nicht die Außenwelt, sondern die Innerlichkeit ist das Erstgegebene; nicht die Masse der Tatsächlichkeit, sondern die sich selbst umfassende Tätigkeit; nicht das ruhende Sein, sondern der Gedanke; nicht die Substanz, sondern die Ursache; nicht der Stoff, sondern der Geist; nicht die Masse, sondern die Tat. Also ist auch der durch die Idee des Kopernikus ins Unendliche erweiterten Welt gegenüber die Überlegenheit des denkenden Geistes in dem archimedischen Punkt der Selbstgewißheit dargetan.

Die Tätigkeit ergibt sich demnach als die Form der Innenwelt; die Gegenständlichkeit als die der Außenwelt.

In dem Prinzip der Selbstgewißheit fand der Philosoph indes noch unendlich mehr. Selbstgewiß ist uns die Unsicherheit, Unvollkommenheit, Mangelhaftigkeit unseres Erkenntniszustandes; das wäre nicht möglich, außer im Lichte der klar und sicher vorhandenen Idee einer geistigen Vollkommenheit, der Idee

Gottes. Die Erkenntnis unserer tatsächlichen Unvollkommenheit (hinsichtlich der Wahrheit) ist eine Vollkommenheit, aber nur möglich, weil diese Idee, die unendlich mehr ist als wir unvollkommene Geister, von dem vollkommenen Geiste uns eingeprägt ist. — Descartes irrte, indem er den Schlußcharakter dieses Gedankenganges nicht erkannte, sondern eine angeborene Gottesidee annahm. Allein das betrifft nur die Form. Wie das Wahrheitsbedürfnis die Triebkraft seines Denkens war, so erkannte er von seinem erkenntnistheoretischen Prinzip aus Gott als die Wahrheit und Wahrhaftigkeit, als das vollkommene Erkennen und Wollen. Seine Gottesidee war eminent sittlich.

Das Wahrheitsinteresse war der innerste Lebensgedanke des Philosophen; in ihm floß ihm Wissenschaft und Religion, Philosophie und Leben zusammen. Daher galt ihm der Tag, der ihn, den 23jährigen Denker, während der Winterquartiere in Neuburg a. D. den archimedischen Ausgangspunkt der erkenntnistheoretischen Gedankenarbeit finden ließ, als besonders denkwürdig: es war der 10. November 1619 (oder 11. November 1620). Er hatte ein Gelübde nach Loretto gemacht, falls ihm die Begründung der Philosophie gelänge; er löste es durch die Wallfahrt dorthin auf seiner Reise nach Italien 1623—1625. Die Entdeckung erschütterte sein ganzes Wesen und erfüllte ihn mit höchster Begeisterung. In der Erregung des Wachens und Träumens sah er außerordentliche Lichter und Laute und las das Wort des Ausonius: Quod vitae sectabor iter?

Der Wahrheitsberuf erfüllte ihn so, daß er seiner Neigung zur Zurückgezogenheit zuwider in der Welt herumreiste, um das Buch der Welt lesen zu lernen, und sich nach Erfüllung dieses Zweckes in die Einsamkeit zurückzog, um dem Spruche zu leben: Bene qui latuit bene vixit. Darum wollte er auch ehelos bleiben; allein die Liebe führte ihn doch im Winter 1634/35 in Amsterdam auf kurze Zeit in einen stillen Ehebund, dessen einmalige Vaterfreude ihm den Antrieb zur Veröffentlichung seiner Methodenlehre gab.

Die Veröffentlichung des kirchlichen Verwerfungsurteils von 1633 über Galilei, wonach dessen Lehre von der Bewegung der Erde als häretisch erklärt wurde, hatte nämlich Descartes bestimmt, von der Veröffentlichung seiner Werke abzusehen, zumal sie auf

dem kopernikanischen System aufgebaut waren: »Wenn dies falsch ist, so sind es auch die Grundlagen meiner Philosophie; denn beide tragen sich gegenseitig.« Die Furcht, in Konflikt zu kommen und dadurch in seiner Denkarbeit gestört zu werden, veranlaßte ihn, »mit dem Munde die Bewegung der Erde zu leugnen und in der Sache das System des Kopernikus festzuhalten«.

Als die höchste Aufgabe des Willens galt für Descartes der Kampf gegen die stete Gefahr der Selbsttäuschung, der Kampf um die Wahrhaftigkeit gegen sich selber. Gleichwohl ist Descartes dieser Gefahr in wichtigen Punkten nicht entgangen. Indem er die Geometrie als das Ideal der vollkommenen Erkenntnis ansah, verkannte er die eigenartige Bestimmtheit und Bedeutung der besonderen Sinnesempfindungen und verlegte das Wesen der Körperlichkeit nur in die Ausdehnung. Der psychische Charakter der Sinnesempfindungen schien ihm gleichbedeutend mit Undeutlichkeit. So gelang es ihm bezüglich der Sinnesempfindung nicht, die Idee des Duns Scotus zur Vollendung zu führen, daß die Erkenntnis kein kraftloses Widerspiegeln sei, sondern eine tatkräftige Nachbildung ursprünglicher Art.

Descartes wurde auch in anderer Hinsicht der Erfahrung nicht gerecht: er übersah, daß sie das Element sei, welches zur Intuition der Grundsätze und den deduktiv gewonnenen Folgesätzen hinzukommen müsse, um das Denken — im Gegensatz zur scholastischen Dialektik — fruchtbar zu machen. Die synthetische Erkenntnis ist die Verbindung von innerer Einsicht und tatsächlicher Erfahrung.

Körper und Geist werden infolge dieser Einseitigkeit zu schroffen Gegensätzen: denn das Ausgedehnte, worin er das Wesen der Körperlichkeit fand, und das innerliche Denken, worin der Geist besteht, sind reine Gegensätze. Daß sie doch aufeinander wirken und im Menschen sogar vereinigt sind, mußte da als Rätsel erscheinen. Die Art und Weise, wie Gott die Wechselwirkung von Körper und Geist vermittelt, wurde durch den Occasionalismus und die prästabilierte Harmonie erklärt und brachte so die Notwendigkeit des Systems, an den Deus ex machina zu appellieren, in peinlicher Weise zur Offenbarung. Die Körperlichkeit ist die Erkennbarkeit und Fähigkeit, das Denken anzuregen: dadurch ist sie rein objektive Geistigkeit und in gewissem

Sinn mit dem Geiste verwandt, etwa so, wie die Wahrheit mit dem Gedanken.

Mit seiner Metaphysik (Meditationes) trat Descartes 1641 in die Öffentlichkeit; 1644 folgten die Principia philosophiae. Damit war der Friede stiller Gedankenarbeit vorüber. Es begann der Kampf gegen Descartes mit ehrlichen und unehrlichen Waffen, sobald man den Eindruck der neuen Philosophie in den gelehrten Kreisen bemerkte. Die sorgfältige Vorsicht, mit der Descartes die Rücksicht auf die römischen Kirchenbehörden gewahrt hatte, ließ ihn zunächst von dort ungestört; erst am 20. November 1663 wurden seine Schriften von der päpstlichen Indexkongregation verboten (nochmals 1722). Im Leben hatte er hingegen die Angriffe des niederländischen Protestantismus zu erfahren. Unglaube, Atheismus, Gotteslästerung, anthropologische Irrlehren, Pelagianismus, Sittenlosigkeit wurden als die Folgen der neuen Philosophie genannt; der Protestantismus werde durch den »verkappten Jesuiten« Descartes in Holland bedroht.

Die fortgesetzten Angriffe zu Utrecht und Leyden führten schließlich zur förmlichen Verurteilung der cartesianischen Philosophie seitens der reformierten Kirche auf der Synode von Dordrecht 1656, sowie durch die Delfter Beschlüsse 1657. Den Philosophen selbst nötigte die Gehässigkeit des Kampfes, die aufgeregten Niederlande zu verlassen.

Sowohl der Verkehr mit der Pfalzgräfin und der Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, die in Holland als Verbannte lebten, wie die Fragen der jungen Königin Christine von Schweden veranlaßten Descartes zur Abfassung der psychologisch-ethischen Schriften über die Leidenschaften, die Liebe, das höchste Gut. Das letztere, soweit es auf Erden erreichbar sei, fand er in dem großmütigen Gebrauch des Willens; der Wille sei allein in unserer Macht. Diese Darlegungen erregten den Wunsch der Königin, unter der Leitung von Descartes in seine Philosophie eingeführt zu werden. Nach dem Abschluß des Westfälischen Friedens erging ihre Einladung, und Descartes folgte, wenn auch vor dem nordischen Klima gewarnt, im Oktober 1649 dem Rufe nach Stockholm. Früh um 5 Uhr war der tägliche Unterricht, die Königin plante die Errichtung einer Akademie und die Ernennung des Philosophen zum Reichsrat. Die ungewöhnliche Kälte, die aufreibende Arbeit,

die Überanstrengung in der Krankenpflege seines Freundes, des Botschafters Chanut, warfen Descartes am 2. Februar aufs Krankenlager. Am 11. Februar 1650 erlag Descartes dem heftigen Fieber — tiefbetrauert von der Königin, von seiner Nation, von der Welt der Denker.

Zwar wurden die irdischen Überreste des großen Denkers später (am 1. Mai 1666) nach Frankreich zurückgebracht; aber die unterdes erfolgte kirchliche Zensurierung verzögerte die Beisetzung in St. Genoveva bis zum 25. Juni 1667. Seine Lehren wurden infolge dieser Zensurierung auf den kgl. Anstalten verboten und erfuhren zunächst eine heftige Verfolgung seitens der Jesuiten, zumal der augustinische Jansenismus sich an den geistesverwandten spiritualistischen Cartesianismus anschloß. Die Ideen des philosophischen Kopernikus eroberten sich indessen doch die Zukunft. Unvergänglich bleibt seine Errungenschaft des selbstgewissen Ausgangspunktes aller Erkenntnis; unvergänglich seine Forderung, daß alles, was in die Erkenntnis Eingang fordert, in gewissenhafter Prüfung seinen Anspruch auf Annahme rechtfertigen müsse; unvergänglich bleibt sein Lebensgedanke, daß die Wissenschaft ebenso ein Kultus der Wahrheit wie der Wahrhaftigkeit sein solle! — Allerdings ist sein eigenes System und Leben auch ein Beweis, daß der Erfüllung dieses Ideals große Schwierigkeiten im Wege stehen, deren verhängnisvolle Wirkung nicht bloß die Schuld der mit ihnen ringenden und durch sie gehemmten Denker ist.



Das Entwicklungsgesetz der Religion und deren Zukunft.[1]

I.

Man hat schon oft erklärt, der Mensch der Zukunft werde ein Mensch ohne Religion sein. Wissenschaft und Ethik, Kunst und Kultur sollen dem Bildungsideal der Zukunft genügen. Die Religion habe nur deshalb noch eine Bedeutung, weil die Erfahrungswissenschaft und die religionsfreie Moral noch nicht folgestreng und allseitig ausgebaut sei.

Die Philosophie im Sinne der Metaphysik würde natürlich das Schicksal der Religion teilen müssen. Denn sie ist nur die begriffsmäßige und mehr weltlich freie Durchführung dessen, was die Religion für die Gesamtheit zu leisten unternimmt: Welterklärung und Lebensführung, Lösung der großen Welträtsel und Erlösung vom Übel, Überwindung des Bösen und Herbeiführung des Vollkommenen.

Die Vertreter der Philosophie haben sich auch beizeiten bemüht, vor dem strengen Gericht Gnade zu finden, welches der empirische Geist allem Denken und Sinnen angekündigt hat, das sich über die Grenzen der Erfahrung hinauswagt und von Gott und Unsterblichkeit sichere Erkenntnisse zu besitzen oder zu erringen hofft.

Die Philosophie hat vielfach mit allzugroßem Eifer ihre Bescheidenheit und Verzichtleistung auf eine metaphysische Lösung der Welträtsel versichert. Wird sie durch diese Enthaltsamkeit jene Bedeutung für das geistige Leben der Menschheit wiedergewinnen, welche sie nach Spickers und anderer Urteil allzusehr eingebüßt hat? Wird der menschliche Geist, wird das Denken der Zukunft auf den Versuch verzichten, den ewigen Erklärungs-

[1] »Der Türmer« II. Jahrg. Heft 8. 1900.

grund der Wirklichkeit um jeden Preis zu erforschen und zu diesem Zweck über die Grenzen der Erfahrung hinauszugehen?

Wer wollte einer Menschheit, einem Jahrhundert angehören, in dem allgemein eine solche Klugheit und Nüchternheit herrscht, daß sich keiner mehr unterfänge, als Wahrheitssucher ins unbekannte Land jenseits der Erfahrung emporzusteigen, wo keiner mehr die Seelenkämpfe titanenhaften Ringens spürt, wie ein Faust als der Wahrheit kühner Freier in den Kampf mit den hemmenden Schranken einzutreten? wo keiner mehr wie Israel mit der Gottheit um die Wahrheit ringt, wo kein Naciketas mehr als höchstes Verlangen bekennt: »Der Wunsch, der in verborgne Tiefen eindringt, der ist's allein, den Naciketas wählet!«

Oder ist es Wahnsinn, eine Lösung der großen Fragen von der geregelten Arbeit der Denkkraft (und von der Gnade der Gottheit) zu erhoffen? Ist es Wahnsinn, den Durchgang durch die Schranken der Erfahrung erzwingen zu wollen und die Wahrheit dort zu suchen, wohin keine Beobachtung dringen und woher keine Bestätigung kommen kann? Wir haben es aufgegeben, wie der alte Izdubar oder Herakles den Eingang in die Unterwelt erzwingen zu wollen: wird der Denker der Zukunft nicht auch darauf verzichten, in die Welt der Ursachen einzudringen und zu diesem Zweck über das Erfahrungsgebiet hinauszugehen?

Dann wäre die Philosophie allerdings nichts mehr als eine empirische Geisteswissenschaft, und die Metaphysik würde ersetzt durch eine mehr oder weniger geistvolle Übersicht und Beurteilung des Kulturstrebens. Sie wäre das geistreiche Tagebuch, das jedes Zeitalter den kommenden Jahrhunderten als seine Memoiren hinterläßt.

Die Religion würde zunächst auf den Glauben verwiesen. Der Glaube hätte durch seine Postulate die weitklaffenden Lücken auszufüllen, die keine Wissenschaft auszufüllen vermag. Der religiöse Glaube könnte dann seinem Inhalte entsprechend mehr durch das Gefühl oder durch die Autorität in der vernünftigen Überzeugung des Menschengeistes Wurzel zu fassen versuchen.

Ob das dem Glauben auf die Dauer möglich ist? Wird das Heiligtum der Religion seine Heiligkeit wahren können, wenn die Wahrheit der religiösen Lehren als eine reine Glaubensannahme erklärt und nur als solche geduldet wird? Eine Annahme,

die nur geglaubt wird, kann auf die Dauer nicht einmal für die Gläubigen den Schein der Wahrheit behaupten. Irgendwie muß auch der Glaube sein Wahrheitsrecht sich selber zum Bewußtsein wie gegnerischen Angriffen gegenüber zur Geltung bringen. Sonst wird er schließlich auch als Glaube unmöglich.

Jeder Glaube will — wenn auch in eigentümlicher Weise — die Wahrheit gewinnen und zwar so, daß der Vorzug der Wahrheit gegenüber der Willkür des Unglaubens behauptet wird. Man mag die religiösen Überzeugungen als Gemütspostulate erklären: niemand wird sich ihnen gläubig zuwenden, solange er urteilt, sie seien schlechthin bloße Gemütspostulate und in gar keiner Weise Wirklichkeitspostulate! Selbst Herbert Spencer, der den Agnostizismus oder das Bekenntnis unserer religiösen Unwissenheit als das Credo der Zukunft weissagt, gesteht im selben Atemzuge, es sei »eine Wahrheit, daß die Macht, welche sich im Bewußtsein kundgibt, nur eine anders bedingte Form der Macht ist, welche sich außerhalb des Bewußtseins kundgibt«. (Prinzipien der Soziologie, 4. Bd., 1897, Kap. 16, p. 194, 196.) Da beide, die Kraft in uns und außer uns, einander zu erzeugen imstande sind, so müssen sie auf eine Kraft zurückgeführt werden. (p. 196.) Für diese höchste Realität, die uns ewig unbekannt bleiben wird, haben die Begriffe »Anfang und Ende, Ursache und Zweck« wahrscheinlich gar keine Bedeutung, auch das Wort »Erklärung« nicht: aber doch empfinden wir den Zwang, zu denken, es müsse irgendeine Erklärung zu finden sein. (p. 201.) Ja, Spencer spricht sich noch bestimmter aus: »Eines muß (der fortschreitende Menschengeist) immer klarer erkennen: die Wahrheit, daß es ein unerforschliches Sein oder Wesen gibt, dessen Kundgebungen ihm überall entgegentreten, für das er jedoch weder Anfang noch Ende zu finden oder auch nur sich vorzustellen vermag. Inmitten all der Geheimnisse, die um so geheimnisvoller werden, je mehr er über sie nachdenkt, bleibt ihm stets die eine unbedingte Gewißheit, daß er sich in jedem Augenblick einer unendlichen und ewigen Energie gegenüber befindet, der alles Dasein entströmt.« Mit dieser ewigen Tatkraft, d. i. mit Gott, den auch die christliche Theologie als wesenhafte Geistestat bestimmt, sollen wir in fortgesetztem geistigen Verkehr stehen, um so ein Gegengewicht zu schaffen »gegen jene allzu nüchterne und materielle Lebens-

auffassung, welche sich aus dem völligen Sichversenken in die tägliche Arbeit ergibt«. (p. 180.)

Das ist das Glaubensbekenntnis des religiösen Agnostizismus: Es fehlt ihm gewiß nicht an weittragenden Bestimmungen über das ewig Unbekannte! — Wenn wir den großen, aber unentbehrlichen Unbekannten »Gott« nennen, so meinen wir darum nicht, daß wir ihn mittelst dieses Namens aus der überweltlichen Erhabenheit über alle sinnliche Wahrnehmbarkeit in den Bereich unserer Erfahrung herabgezogen hätten. Es ist ja ein altes Schriftwort: »Niemand sieht mich und lebt«: »denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir«. (Act. 17, 28.)

Wäre die obere Welt, die Welt der Ursachen, die erklärende Wahrheit wirklich unerreichbar, so müßte alle eigentliche Wahrheitserkenntnis als unmöglich erklärt werden, auch innerhalb der Grenzen unserer sinnlichen Erfahrung. Allein mit welchem Recht erklärt man die Vernunft für unfähig, die Erfahrungsgrenzen zu übersteigen? — Weil man jenseits der Erfahrung keine Probe auf die Wahrheit der Schlußfolgerungen machen kann. — Das ist allerdings nicht möglich. Die einzige Bestätigung für die Schlußfolgerung auf Gott, auf die Unsterblichkeit, auf die Selbständigkeit des Geistes, auf die Materie ist die Fähigkeit, mittelst dieser Annahmen alle Tatsachen hinreichend zu erklären. Allein haben wir für die Annahme einer sinnlichen Außenwelt eine andere Bestätigung? Können wir denn aus unserem Inneren heraus, um draußen die Tatsächlichkeit des Harten, Nassen, Warmen, Farbigen, Hellen, Dumpfen zu erproben und unmittelbar festzustellen?

Die Vernunft steht vor der Notwendigkeit: entweder muß sie schon auf den ersten Schritt des Denkens verzichten, auf den Schritt in die Außenwelt, denn auch diese ist jenseits des Bewußtseins, oder sie darf ihn machen und die sinnlichen Gegenstände als wahr annehmen. Hat sie diesen ersten Schritt gewagt, so darf sie und muß sie mit demselben Rechte auch die weiteren Schritte wagen und darf nicht innehalten, bis sie zum vollkommenen Erklärungsgrund aller Wirklichkeit vorgedrungen ist. Jede Entmutigung und jedes Verbot des Weiterforschens wäre im Grunde eine Preisgabe aller Erkenntnis, auch der sinnlichen Erfahrung: denn schon diese ist ein Ikarusflug ins Unbekannte, real Unerreichbare. Wir können überhaupt nur dadurch erkennen, daß wir die

Tatsachen ideal erreichen; aus uns selber hinaus können wir nie, und eine reale Berührung nützt nur dann etwas, wenn sie als Reiz idealer Vergegenwärtigung dient. Kurz: wenn man unter Dogma alles Transzendente versteht, so ist die Tatsächlichkeit der Außenwelt das erste Dogma.

II.

Was die Religion für das Geistesleben der Menschheit bedeute, ergibt sich am besten durch einen Blick auf den Gedanken- und Wahrheitsgehalt, der von den Religionen der Menschheit vermittelt, wirksam zum Bewußtsein gebracht und sittlich verwertet worden ist. Wenn einmal die Kulturentwicklung dazu führen würde, die grundsätzlichen Gesichtspunkte vernünftiger Weltbetrachtung zu entwerten und die geistigen Denk- und Willensrichtungen zu entkräften, welche im Aufbau und in der Entwicklung der Religion seither wirksam und maßgebend waren, dann, aber auch erst dann könnte man vom Fortschritt der Zeiten einmal ein Jahrhundert erwarten, das wirklich religionslos zu nennen wäre. Es will uns indessen bedünken, daß mit der Religion auch der eigentliche Geistesadel der Menschheit preisgegeben wäre, jener Geist, der der Wirklichkeit auf den innersten Grund zu kommen trachtet und der sich nur dem Allerhöchsten aus ganzer Seele hinzugeben berufen, berechtigt und verpflichtet fühlt.

Der maßgebende Gesichtspunkt, unter dem die religiöse Weltbetrachtung stand und steht, ist trotz aller Umwandlungen der Wissens- und Lebensverhältnisse bei den einzelnen Völkern und in der Menschheit derselbe geblieben. »Wir empfinden den Zwang, zu denken, es müsse irgendeine Erklärung zu finden sein«, sagt Spencer. Kant nannte es die unabweisbaren Postulate der praktischen Vernunft, Spicker nennt es den transzendentalen Sinn, Max Müller nennt es den sensus numinis et luminis, den Sinn für das Unendliche, der Hebräerbrief nannte es die feste Überzeugung von den unsichtbaren Dingen und die Grundlage dessen, was wir zu hoffen haben. Es ist die einsichtige Überzeugung vom Kausalgesetz, daß alle Tatsächlichkeit aus einer vernünftigen Tätigkeit zu verstehen, daß die Wirklichkeit von einem hinreichenden Grunde getragen und von einem hinreichenden Zwecke beseelt sei. Nicht darin besteht ein Unterschied bei den Religionen,

ob dieser Gesichtspunkt anzuwenden sei oder nicht, sondern nur hinsichtlich der Richtung und Form, in der die Anwendung im Denken und Leben erfolgt, nur hinsichtlich des Sinnbildes, an das sie anknüpft, und des Ausdrucks, in dem sie sich sprachlich, lehrhaft, kultisch und praktisch verkörpert.

Eine feststehende Einrichtung des Menschengeistes bekundet sich darin, daß im Lauf der Entwicklung und trotz der größten Unterschiede, welche hinsichtlich des religiösen Stoffes sowie des gesamten Kulturstandes vorhanden sein mögen, der Reihe nach immer wieder dieselben verschiedenen Gesichtspunkte abgewandelt werden, unter denen sich für Vernunft und Gewissen die Notwendigkeit ergab, in der Gottheit den Grund und Zweck der Welt und des Lebens anzunehmen und zu verehren.

Die Gesichtspunkte bringen in fester Reihenfolge die Gesamtheit der geistigen Kräfte zur Geltung, aus denen die Religion herauswächst: Vernunft, Gewissen, Freiheit (Biedermann): Wahrheitssinn, Pflichtgefühl, Kraftbewußtsein oder Fortschrittsberuf und Vollkommenheitsstreben. Sie richten den geistigen Blick der Reihe nach auf das Gesamtgebiet der Wirklichkeit im realen und idealen Sinn, in der Natur- und Kulturwelt, und ebenso wieder in den einzelnen Gebieten selber, welche jeweils im Vordergrunde der Umwelt stehen, in welcher das menschliche Leben auf den verschiedenen Bildungsstufen verläuft.

Diese Gesichtspunkte der Weltbetrachtung geben den sich folgenden Entwicklungsformen der Religion ihr eigentümliches Gepräge. Die Eigenart der Völkerstämme spricht sich dadurch aus, daß der eine oder andere der maßgebenden Gesichtspunkte ihrer besonderen Geistesanlage verwandter ist und darum mit Vorliebe gepflegt wird. So kommt es, daß uns dieselben Gesichtspunkte wieder begegnen als der tiefste Grund, der in anderer Hinsicht die Religionen und ihre Entwicklungsformen in kosmologische oder physikalische Religionen, in anthropologische und in psychologische oder mystische Religionen scheidet (Max Müller).

Das Göttliche wird zunächst in der Unendlichkeit gefunden, welche uns räumlich als ursächliche Macht umgibt, von der wir uns äußerlich abhängig fühlen, sodann in der Unendlichkeit, die uns zeitlich uranfänglich vorangeht, von der wir uns innerlich gebunden fühlen, zuletzt in der Unendlichkeit,

welche sich in den Tiefen der Innerlichkeit, des erkennenden und wollenden Geistes offenbart, in jenen Tiefen der Innenwelt, wo der Sinn für Wahrheit und Vollkommenheit die entscheidende Macht und der allerhöchste Richter ist.

Die älteste Entwicklungsstufe der patriarchalischen Naturreligion, in der das Gefühl der Ehrfurcht und des Vertrauens vorherrschend ist, erscheint als der Kultus der ursächlichen Unendlichkeit, der räumlich-äußeren Transzendenz; die zweite Stufe der nationalen Kultur- und Gesetzesreligionen erscheint als der Kultus des Allgemeingültigen, der verpflichtenden Gewalten und Zwecke; die dritte Stufe der freien Religionsstiftungen und Religionsgemeinschaften erscheint als der Kultus der Immanenz des Göttlichen, der allbelebenden, erlösenden und befreienden Gottheit. Es ist bedeutsam, daß die Religion, auf der höchsten Entwicklungsstufe angelangt, nicht etwa zum Stillstand verurteilt erscheint, sondern den ganzen Entwicklungsprozeß geistigen Lebens auf Grund der seitherigen Errungenschaften von neuem durchmacht. Die Klassifikation der Religionen und ebenso die Aufeinanderfolge der Entwicklungsstufen darf darum nur so verstanden werden, daß der Ablauf des geistigen Prozesses sich im ganzen und einzelnen nach den Gesichtspunkten vollzieht, welche in ihr zum Ausdruck kommen, ohne sich indes jemals zu erschöpfen. Die Klassifikation soll nicht als Schablone gelten, in der das Leben eingezwängt, zur Erstarrung gebracht und begraben wird, sondern als die Formel, in der es verläuft und sich fort und fort verjüngt.

Die Religion, wie sie geschichtlich erscheint, ist eine Betätigung des Gesamtmenschen — nach innen und außen. Die ganze Hierarchie der Kräfte, aber auch der Schwächen, kommt in ihr zum Ausdruck; nicht bloß das Sinnliche, sondern auch das Vernünftige und Sittliche; nicht bloß das Ideale, sondern auch die realen Triebe der natürlichen Selbstsucht; das Gemeinwesen und der einzelne; die führenden Geister, welche den naturfreien Geist in der Menschheitsgeschichte vertreten, aber auch die Massen mit all den Einflüssen, welche das Göttliche zu Götzen versteinern, das Ideale zum Idol verzerren, kurz, welche rastlos wirksam sind, um die Religion zum Aberglauben herabzustimmen. Die Anschauungen und Formen früherer Entwicklungsstufen dauern, wenn

auch in gebundenem Zustand, auf den höheren Stufen fort, wie der Naturmensch im Kulturmenschen, wie das Privatinteresse im öffentlichen Gemeinschaftsleben. Es kommt dies davon her, daß das Frühere nicht eigentlich etwas wesentlich Untergeordnetes oder Vorübergehendes war, sondern nur das Erste und Grundlegende, dem sich die lebendige Entwicklung zuerst zuwenden mußte. Das erste, was den Ausgangspunkt des religiösen Denkens bilden konnte, war die Natur und inbezug auf den Menschen selber das natürliche Lebensschicksal sowie der Bereich der nächstliegenden Lebensinteressen. Aus den Familien- und Stammesverbänden der patriarchalischen Urzeit erhob sich dann mit der Völker- und Staatenbildung die nationale Kultur. Als Erzeugnis der Geschichte lenkte sie den Blick auf die Vergangenheit, aus der die Erfindungen, Sitten und Gesetze, die Überlieferungen und Autoritäten stammten, welche das nationale Staatswesen begründeten und förderten, dem sich der einzelne als Glied eingefügt und verpflichtet fand.

Indem die nationale Kultur im Fortschritt des Geisteslebens zur Reife gebracht wurde, löste sich allmählich die strenge Gebundenheit, in welcher der antike Staat, wie die Nationalität überhaupt den Menschen und die religiöse Weltanschauung gehalten hatte. In der strengen Zucht des staatlichen Zusammenhangs war die geistige Kraft der einzelnen so erstarkt, daß die Innenwelt der geistigen Tätigkeit zum selbständigen Gegenstand der aufmerksamen Erforschung und zum selbständigen Ausgangspunkt der Weltbetrachtung wurde. Der Mensch erwachte zum Bewußtsein der geistigen Persönlichkeit, der Humanität, welche über die nationale Verwandtschaft hinausreicht und höhere Aufgaben als die Macht und Größe des einzelnen Staates kennt, eben jene Wahrheit und Tüchtigkeit, deren Heimstätte die Innenwelt der Seele ist.

Die religiöse Weltbetrachtung hatte daher als nächstliegenden Ausgangspunkt die Natur, als zweiten die nationale geschichtliche Kultur, als dritten die Innenwelt der Seele mit ihren allgemein geistigen Interessen. Der Sinn für dieselben fehlte niemals; allein die einzelnen Ordnungen und Ideale konnten nicht auf einmal der Ausgangspunkt und ausgesprochene Endzweck der religiösen Weltbetrachtung werden. Zuerst war der Mensch ein vernünftiges Naturwesen mit aller Freiheit und Gebundenheit des

Naturlebens, dann wurde er ein Glied des nationalen Staatswesens, dann erst zur vollbewußten geistigen Persönlichkeit.

III.

Die älteste Religionsstufe ist die Naturreligion — eine Weltbetrachtung, bei der die Natur und das natürliche Lebensschicksal im Vordergrund steht. Der Mensch ist trotz der instinktiven Außenrichtung unseres Seelenlebens allezeit sich selber der nächste; die instinktive Selbstsucht des Naturmenschen ist keineswegs geringer, weil sie den Reiz naiver Unmittelbarkeit hat. Der Mensch schaut noch nicht reflektierend auf sich zurück und auch nicht in sich hinein: er schaut nur hinaus, aber er schaut sich hinaus und spiegelt sich in allem wider, was er draußen findet. In seinem Hinausschauen ist er ganz von sich selber befangen. Der Mensch gilt selbstverständlich als das Maß aller Dinge. So wie der Mensch wirkt, wirkt alles; was immer sich ereignet, geschieht dem Menschen zulieb und zuleid. Nach Art dessen, was im Menschen vorging, verlief alles im Naturleben. Wie da drinnen die Geister der kommenden und schwindenden Gedanken, Gefühle, Gelüste, Leidenschaften ihr mehr oder weniger unberechenbares Wesen trieben, so auch in der Natur. Die Seele und die Natur erschienen als der Tummelplatz der Geister: alle Veränderungen waren ein Kommen und Gehen der Geister — im Bewußtsein, im Körper (die zahllosen Krankheitsgeister), in der Natur. Die Welt war erfüllt von einer Unzahl von Geistern, von denen die einen die Seelen der Verstorbenen waren, die anderen ursprüngliche Naturgeister. Seelenkult und Geisterglaube gaben der Religion des Naturmenschen das Gepräge chaotischer Systemlosigkeit; es fehlt die hierarchische Abstufung und charakteristische Ausprägung einer bestimmten Geistesart in den Verehrungswesen. Alle haben den Grundzug der Überlegenheit über den Menschen, sowie unberechenbarer Willkür. Das Abhängigkeitsgefühl ist der Ausdruck des Bewußtseins, daß überall ursächliche Mächte herrschen. Die Bedingtheit dieser Mächte, der Menschen wie der Naturdinge, bewirkt, daß mit dem Gefühl der Abhängigkeit sich das Kraftgefühl und das Bewußtsein verbindet, daß auch die anderen von dem Menschen abhängen. Die Abgestorbenen brauchen Nahrung und andere Gaben; die Naturgeister sind in

ähnlicher Weise auf die Verehrung angewiesen. Es gibt sogar Formeln und Riten, welche einen Zwang auf sie ausüben. Das Interessengebiet, wodurch sich der Mensch von den Geistern abhängig fühlt und diese von sich, ist das der natürlichen Lebensbedingungen. Im übrigen stehen dem Menschen auch den überlegeneren Geistern gegenüber die Mittel zur Verfügung, durch welche sich der Schwache den Starken willfährig, wenn nicht dienstbar macht: Schmeichelei und Geschenke, Lobeserhebung und demütige Unterwürfigkeit.

Die ursprüngliche, durch keine Zucht der Überlieferung gehemmte Schöpferkraft der Urzeit betätigte sich, indem sie eine ganze Geisterwelt in die Natur und in den Menschen hineinsah und hineindichtete. Bei der Gleichartigkeit der Verhältnisse standen die natürlichen Lebensbedürfnisse im Vordergrund dessen, was begehrenswert erschien. Das Wünschen ging darin nicht auf, man hoffte und begehrte die Fülle und Kraft des Lebens; allein es war noch kein höherer Begriff gefunden, um im Gegensatz zum natürlichen Leben das, was man als vollkommenes Leben und Lebensgut wünschte, eigens auszudrücken. Auch die Unsterblichkeit erschien als die verklärte Fortsetzung des Erdenlebens — unter ähnlichen Bedingungen, doch mit geistiger Kraft. Der natürliche Lebenswille, der sich rückhaltlos auswirkt, darf mit dem gemeinen Egoismus, der das Einzelinteresse dem Gemeinwohl gegenüberstellt, nicht verwechselt werden; denn dieser Gegensatz war noch nicht ausgeprägt. Die eigene kraftvolle Lebensbejahung ist die Grundstimmung, welche allerdings selbstsüchtig werden konnte, sowohl im Verhältnis zu den Menschen wie zu den höheren Wesen. Die Auffassung des Kultus als eines vom gegenseitigen Interesse beseelten Rechtsgeschäftes ist der Beweis dafür. Aber an und für sich war die religiöse Grundstimmung kraftvoller Lebenswille und kein Egoismus.

.Die Urzeit verlor indes trotz des Animismus im Kultus der Seelen und der Naturgeister den großen Zusammenhang der Welt keineswegs aus den Augen. Im Animismus kam der Einfluß zur Geltung, den die subjektive Befangenheit des denkenden Menschen auf seine Naturbetrachtung ausübte. Aber in der Natur selber sah die Urzeit die von der ursächlichen Macht des Unendlichen umschlossene Einheit. Die Zersplitterung der geistig

belebten Einzelwesen in Natur- und Geisterwelt war umfangen von der Gottheit des Himmelsvaters und der mütterlichen Erde. Auf dieses Sinnbild der weltumfassenden Gottheit weisen die ältesten Gottesnamen und Denkmäler der Religionsgeschichte hin: der Dyu-pitar der vedischen Arier, Zeus, Jupiter, Tyr oder Ziu. Die chinesische Reichsreligion mit dem Gottesbegriff des Schang-Ti oder Tian, des kaiserlichen Himmels, ist die Kulturreligion, welche bis jetzt bei der mythologischen Symbolik der Urzeit stehen blieb und mit ihr die höheren Entwicklungsstufen durchmachte. Gerade so wie in der Sprache. In Himmel und Erde sah man das Sinnbild und die Erscheinung der ursächlichen Unendlichkeit in ihrem Gegensatz von zeugender Urkraft und mitwirkender Empfänglichkeit, wie sie der Materie eignet. Ein besseres Sinnbild als der Himmel in seiner Unendlichkeit, Einheit, Erhabenheit und allumfassenden Nähe, in seiner lichtvollen Allgegenwart und geheimnisvollen Schönheit ist seither nicht gefunden worden. Der kosmologische Gottesbegriff der Himmelsgottheit mit dem Ansatz zu dualistischer Hervorhebung der Materie oder des Chaos ist das Erbteil der Urzeit, zu dem die Religionen immer wieder mit tiefer Ehrfurcht zurückkehrten, wenn sich die anderen Symbole zur Vorstellung der Gottheit abgenützt hatten. Die Idee der Himmelsgottheit zeigte sich besonders geeignet als Stützpunkt für die abstrakte und negative Fassung des Gottesbegriffes im Sinn der einseitigen Transzendenz und der Überpersönlichkeit. Animismus und Henotheismus bilden demnach den Grundzug der ältesten Religionsstufe.

IV.

Die Mythologie blieb nur in China bei dem Symbol des Himmels und der Erde stehen; andere Ideale, die mit der fortschreitenden Kultur hervortraten, führten zu neuen Sinnbildern der Gottheit. Zunächst war es die Konzentration des unendlichen Lichtes und aller Himmelskraft in der Sonne, diesem Sohne und Erben der alten Himmelsgottheit. Die Persönlichkeit des Göttlichen kam in dem Sinnbild der Sonne stärker zur Geltung. Als Gegensatz der Sonne erscheint bald der Mond, bald die Erde; Tag und Nacht, Licht und Finsternis, Sommer und Winter, Leben und Tod, Oberwelt und Unterwelt werden jetzt ins Auge gefaßt

als die Offenbarung der gesetzlichen Ordnung, der Harmonie in der Aufeinanderfolge. Die solaren und regelmäßigen Himmelserscheinungen sind so der sinnenfällige Ausdruck für die Ideale des Gesetzes, der segensreichen Ordnung, der Herrschaft der Vernunft und des Allgemeingültigen. Die Zeit ist innerlich geordnet durch die Harmonie regelmäßiger Folgeverhältnisse, sie ist beseelt von dem Zweck, der in der Zeit zur gesetzmäßigen Erfüllung kommt. Anderseits ist die Zeit der Überbringer der Überlieferung, der Botschafter der urzeitlichen Autoritäten, von denen die Kultur, die Gesetzgebung und Sitte ihren Ausgang nahmen.

So ist die zweite mythologische Versinnbildung des Gottesbegriffs in enger Weise mit der zweiten Religionsstufe, der der nationalen Kulturreligionen, verknüpft. Unter anderen Gesichtspunkten ist diese Stufe als die der Gesetzes- oder Rechtsreligion zu bezeichnen. Die Religion ist mit dem Entstehen des nationalen Staates auch in höherem Sinn öffentliche Staatsangelegenheit geworden. Die Ungleichartigkeit der gesellschaftlichen Gliederung, welche mit dem Kulturleben und der Bildung größerer Staatswesen fortschreitet, schuf einen bemerklichen Unterschied zwischen dem Gemeinwohl und dem Staatsinteresse einerseits und dem Interessenkreis des Privatlebens, der sich leicht und vielfach zum Gegensatz verschärfte, anderseits. Die Herrschaft des Allgemeingültigen, des Gemeinnützigen, des Staatsganzen, des Gesetzlichen, der Überlieferung und damit der Vergangenheit und der Autorität, der Kulturgründer, Gesetzgeber, Religionsstifter, d. h. der Gottheit, insofern sie in all dem wirksam war, kurz, die Herrschaft der objektiven Vernünftigkeit war angebrochen. Das Göttliche wurde im Allgemeingültigen, in der Tradition und Autorität erkannt. Der einzelne hat nur Wert als Glied des Ganzen, als Erfüller des Gesetzes, als Werkzeug des Staatswohles. Die höchste Ehre und Belohnung ist der Tod im Kampf für Gesetz und Vaterland. Pflicht ist alles; sie durchdringt den antiken Kulturmenschen so, daß der Gedanke an die Interessen der Einzelpersönlichkeit und an die Vergeltung der für das Gemeinwohl gebrachten Opfer im Jenseits nicht einmal aufkommt. Die Einzelpersönlichkeit will gar nicht mehr sein als ein Glied des Ganzen, ein Werkzeug des Gesetzes, das so lange seinen Dienst tut, als es möglich ist. Darin geht der Mensch auf.

Die Auffassung des geistigen Seelenlebens ist dementsprechend: Vernunft und Wille sind, insofern sie gut sind, nur zur Entgegennahme und Ausführung des Überlieferten, Allgemeingültigen berufen; insofern sie selbsttätig sind, werden sie als die traurige Fähigkeit zu Irrtum und Sünde betrachtet. Daher schauen die Götter, obgleich sie in wohlgeordneter Hierarchie und ausgeprägter Charakteristik die Herrschaft der objektiven Vernunft und allgemeinen Ordnung vertreten, mit eifersüchtigem Mißtrauen auf alle Regungen der Kritik und des Zweifels im Menschengeiste. Die Prometheussage, die Schwierigkeiten der Theodicee bei den Philosophen und Dichtern, der Neid der Götter sind wie in Hellas so fast überall der Ausdruck dieser Stimmung. Das Bestehende hat recht; die überlieferte Satzung ist heilig, der Wille des Herrschers ist über vernünftelnde Kritik und Zweifelsucht erhaben. Jede Regung des Fortschritts, der Vernunft und des sittlichen Bedenkens an dem Recht des Bestehenden und Überlieferten gilt als Frevel. Die geistige Fassung der Gottesidee, die Ausgleichung des Sittlichen mit der unverständlich gewordenen Religionsüberlieferung wird als frivole Überhebung der menschlichen Vernunft von Staats wegen mit dem Tode bestraft. Fiat iustitia, pereat mundus! Sola lex regnat, quae damnat!

Man erkennt leicht, wie dieselbe mit der anthropologischen Religion und ihrem Kultus der objektiven Vernunft, der Vergangenheit und Überlieferung, der Stammväter und Autoritäten, kurz des Allgemeingültigen und Gesetzlichen einerseits wie des absoluten Herrscherwillens anderseits innig zusammenhängt. Es ist die Majestät der objektiven Geistigkeit, das Unendliche in der allbeherrschenden Gesetzes- und Willensmacht, die den Menschen innerlich bindet. Die Persönlichkeit ist ebenso stark ausgeprägt wie die Abstraktion des Gesetzlichen. Allein die Würde der Persönlichkeit wird nur bei den Inhabern der Herrschermacht und Gesetzgebungsgewalt im Himmel und auf Erden in Betracht gezogen. Das Ursächlich-Frühere ist Gott, die Vergangenheit und Überlieferung führt zu Gott. Der reine, schrankenlose Herrscherwille sowie das Gesetz als solches ist das Göttliche.

Auch die besondere Verwandtschaft dieser Religionsstufe mit dem semitischen Religionstypus ist beachtenswert; die

semitischen Kulturreligionen haben darum viel weniger über diese Stufe hinaufgedrängt als die Religionen der arischen Völker.

V.

Das Erwachen der geistigsittlichen Persönlichkeit im Einzelmenschen, das Bewußtsein, daß die Seele als solche für ewige Güter, für Wahrheit und Seligkeit berufen sei, daß also jeder einen Interessenkreis persönlicher Heilsangelegenheiten habe, die ins Jenseits hinübergehen, welche innere Entsündigung und sittliche Reinigung von Schuld und Befleckung fordern: all das führte zu der neuen, dritten Religionsstufe, die man mit dem Namen der Heilsreligionen, Erlösungs- und Offenbarungsreligionen bezeichnen kann, — entsprechend den Ideen und Bedürfnissen, welche mit diesen Namen auftreten. Man hat immer bemerkt, daß das Erlösungsbedürfnis und infolgedessen das Verlangen und Suchen nach höheren Offenbarungen und Heilsordnungen mit dem sechsten Jahrhundert vor Chr. sich bei allen Völkern der Kulturzone mächtig regte und zu ganz neuen Ideen, zu Religionsstiftungen oder Reformationen mit heiligen Schriften, zu Ordensgründungen wie in Indien, zu Mysteriengemeinschaften wie in Griechenland führte. Gemeinsam ist allen die Bildung selbständiger Religionsgemeinschaften, wie die Mysterienverbände, welche über die staatliche und nationale Grenze hinausgriffen, sodann der Glaube an uralte Offenbarungsüberlieferungen und die Sorge für das Seelenheil im Jenseits.

Die Staatsreligionen wurden von dieser Entwicklung wenigstens in Mitleidenschaft gezogen und nach Überwindung der skeptischen Aufklärungsperiode zur mystischen Vertiefung und Vergeistigung der alten Mythen und Riten genötigt.

So hoch diese dritte Religionsstufe über die mythologische Gottesidee erhaben ist, so fand sie gleichwohl in der dritten mythologischen Vorstellungsgruppe einen Vorläufer. Die meteorologischen Naturerscheinungen des Gewittersturms unterscheiden sich von den solaren durch die Unregelmäßigkeit und das Außerordentliche, durch den heftigen Kampfcharakter, wie anderseits durch das Wohltätige ihrer Wirkung. Alles dieses war geeignet, die Gewittergottheit mit Blitz und Donner zum Mittelpunkt des Götterkreises zu machen, sei es durch Zurück-

drängen der früheren Götterkreise oder durch teilweise Verschmelzung mit demselben, wenigstens im höchsten Gott. Diese Auffassung entsprach ganz dem kriegerischen Zeitalter, in dem die Nationalstaaten ihre Kraft zu erproben hatten, sowie dem Aufschwung der gesamten Kulturtätigkeit mit der vollen Begeisterung schöpferischer Tatkraft. Dafür war das geeignete Sinnbild das Feuer des Blitzes, die Gewalt des Sturmes, das Drängen des lebenschaffenden Geistes, dessen Sinnbild von alters her die Elemente der Luft, des Wassers und des Feuers, sowie die abgründige Tiefe gewesen waren. Kampf und Leben, grundsätzlicher Gegensatz zu den feindlichen Mächten des Bösen, die mit Finsternis und unfruchtbarer Dürre drohen, die das befruchtende himmlische Lebenswasser gefangen halten: das war der Ideenkreis, der mit dem Sinnbild des Gewittersturmes und Feuers gegeben war.

Der Gottesbegriff gewann in der Periode der freien Religionsgemeinschaften theologischen oder philosophischen Charakter, sei es im pantheistischen oder theistischen Sinne. Auch die polytheistischen Religionen tragen diesem Bedürfnis nach eigentlicher Welterklärung aus einem Urgrund Rechnung, in dem sie zu einem ausgeprägten Monarchianismus mit der Alleinherrschaft des obersten Gottes wurden. Der Naturalismus in theoretischer und praktischer Richtung machte sich auch in dieser Periode geltend und führte mit dem Einheitsstreben zu dem Kultus der großen Göttermutter (Diana von Ephesus, Hekate, Himmelskönigin, Astarte, Isis-Neith, Kybele, Magna Deum Mater).

Diese Religionsstufe tritt immer auf, indem sie alles auf eine Idee zusammenfaßt; damit erhebt sie sich gegen die veräußerlichte Gesetzlichkeit der Staatsreligion. Sie wendet sich an die Persönlichkeit in jedem Menschen, erinnert ihn an sein eigenes Seelenheil; sie erkennt in dem Gedanken und sittlichen Gewissen die eigentliche Kraft der Wahrheit und des Rechtes. Damit wird das Unendliche im Innern der Seele entdeckt, der Gott in uns, wie früher im gestirnten Himmel über uns und dem verpflichtenden Gesetz der heiligen Überlieferung und Herrschermacht außer uns. Gott ist in dem Innersten der Seele zu suchen und zu finden; der Weg der Verinnerlichung führt zu Gott und zum Heile; Gott spricht durch das Licht der Überzeugung und die Stimme des eigenen Gewissens.

Gott wird im Gegensatz zur Gesetzesknechtschaft zum Prinzip der inneren Freiheit und geistigen Erlösung.

Man erkennt in dieser Religionsstufe den Gattungstypus der psychologischen Religionen, der Religion der göttlichen Immanenz des Logos und des Geistes, der subjektiven Geistigkeit.

Die Religionsentwicklung ist indessen keineswegs zum Stillstand verurteilt, indem sie auf der höchsten Stufe der Erlösungsreligion angelangt ist. Sie greift bei der Durchführung dieses Ideals zurück auf die Anregungen und Richtungen, auf die Sinnbilder und Mittel der früher durchlaufenen und fortwirkenden Stufen. Zunächst lag ein Zurückgreifen auf die in der Gottesidee der ersten Stufe, auf die in der äußeren Transzendenz des Unendlichen enthaltenen Anregungen und Dichtungen. Die polydämonistische und polytheistische Naturreligion wird bis zur äußersten Vergeistigung und Versittlichung emporgetrieben, wie dies im Konfutsianismus, im indischen Synkretismus der Trimurti, des Vischnuismus und Schiwaismus, vor allem aber im Neuplatonismus geschah. Der Neuplatonismus ist die wissenschaftliche Verklärung für die Religionsauffassung der Kaiserzeit, die ihren eigentlichen Ausdruck fand im Kultus des Jupiter Optimus Maximus und seines irdischen Stellvertreters, des Divus Augustus, als der höchsten Schutzmacht allen Rechtes, aller Ordnung und Wohlfahrt. Der Grundcharakter der Naturgottheit kommt auch bei der höchsten Transzendenz dadurch zum Ausdruck, daß Magie und Ekstase als die höchsten Formen göttlichen Wirkens und Erkennens gelten. Die Religionsphilosophie dieser Religionen erhebt sich natürlich viel mehr über den Naturalismus; trotzdem ist nur das System des großen Mitschülers des Origenes, des Plotin, davon frei.

Dieses Entwicklungsgesetz der Religion erscheint einerseits als das Unterpfand und die Triebkraft einer immerwährenden Vertiefung und Erhebung des religiösen Lebens; anderseits gibt es dem Kampf, der sofort zwischen dem Geiste der seitherigen Religionsauffassungen und dem neu in die Menschenwelt eintretenden Christentum entbrannte, um wohl in alle Zukunft fortzudauern, das Gepräge einer ganz besonderen Schärfe und Fruchtbarkeit.

Eine philosophische Stimme zur Jahrhundertwende.[1]

Der Mensch ist der Zweck des menschlichen Denkens: so lautet der Grundgedanke der Kulturphilosophie Ludwig Steins, mit der er an der Wende des Jahrhunderts die Bilanz der Vergangenheit und die Aufgabe der Zukunft berechnet. (An der Wende des Jahrhunderts. Freiburg, Mohr, 1899.) Fortschrittsoptimismus! das ist die Losung unseres Philosophen. Nicht Aufhellung der dunkeln Urgründe, sondern Verbesserung der Zustände! das sei es, was wir von der Philosophie fordern können. Stein knüpft damit an das Prophetentum Israels an: denn die Metaphysik der Propheten war Kulturphilosophie. Wie der Prophet solle der Philosoph von höchster Warte als Türmer die Zeichen der Zeit deuten, die Aufgaben der Zukunft verkünden. Die Metaphysik der Griechen entspricht dem Ideale Steins nicht: sie sei, wie er sarkastisch meint, trotz 2500jähriger Anstrengung zu Wasser geworden. — Ignoramus: sei das Ergebnis.

Trotzdem hören wir von Stein das vollberechtigte Wort: Wir haben uns an den Tatsachen gesättigt, übersättigt: es dürstet uns wieder nach Ursachen! Die Welt der Gesetze ist uns bekannt; aber die Innenwelt ist uns nach wie vor das größte aller Rätsel. Hier versagen die Instrumente! — Wofür leben wir? warum sollen wir? Können wir wissen? die Ursachen finden? Wir brauchen sie. — Das Denkmittel der Kausalität ist der Schlüssel ins Paradies des Weltverständnisses. Zwecke ohne zwecksetzendes Bewußtsein sind ein gedankliches Unding. Die Natur sagt uns nur, was wir sind; die Geschichte, was wir sollen. Welches sind die Imperative der Geschichte? Aber nur das Selbstgewollte können wir sollen. Persönlichkeit und Kausalität: die

[1] »Der Türmer« III. Jahrg. Heft 4. 1901.

zwei Sterne in unserer Geistesnacht! Überfülle an Individualitäten ist die Gefahr der Gegenwart; deren Mangel war die Not des staatlichen Altertums und des kirchlichen Mittelalters.

Der Lebenszweck des Menschen ist das Problem aller Probleme. Darum Studium der Lebensbilder, methodische Pflege der Biographik. Denn die Persönlichkeit ist im Geistigen, was die Ursächlichkeit in der Natur. — Gewiß: aber beide gehören zusammen; denn Persönlichkeit ist selbstbestimmte Ursächlichkeit. Stein kann der Metaphysik nicht entrinnen, wenn er wirklich den Lebenszweck der Menschheit im Sinne eines gesunden, zukunftsfrohen und arbeitsfreudigen Optimismus überzeugend nachweisen will. »Wille zur Erkenntnis«, so bestimmt Stein den Lebenszweck des Menschen, und die höchste Aufgabe der Gesellschaft heißt darum allgemeine Verbreitung der Geistesbildung. Durch die Erkenntnis hofft Stein die Überwindung des zuchtlosen Individualismus. Er hat recht: wenn die Wahrheit nicht die Geister von innen heraus durch Selbstbeherrschung zu beherrschen vermag, wer soll es dann können? Die Wahrheit macht die Geister frei und zu freien Vollbringern des Gesetzes, zu freien Gliedern des Ganzen. — Steins Forderung ist jedenfalls gesund: und weil sie gesund ist, können wir dem Kulturphilosophen den Mangel einer metaphysischen Begründung nachsehen: geistige Gesundheit ist so gut wie ein Beweis.

Stein ist offener und scharfer Gegner von Nietzsche. Dem Christentum habe Nietzsche den Krieg geschworen: aber sein Antichrist sei ein arges Unrecht. Nietzsches Kulturideal laute wohl: Erhöhung des Typus Mensch; aber in der Tat sei es die Rückkehr zum Raubtierideal. Wolle Nietzsche die Bedeutung eines Menschen für die Kultur nach seiner blühenden Leiblichkeit messen? Dann wären die Leibgrenadiere die geschichtlich wichtigsten Personen. Das Mitleid werde von Nietzsche als kulturfeindlich verworfen. Was wäre Nietzsche, von jeher ein »Krankheitsbündel«, ohne das Evangelium des Mitleids? — Protest sei zu erheben gegen Fromanns Unterfangen, Nietzsche dem Pantheon der philosophischen Klassiker einzuverleiben. — Ich denke im Hinblick auf den jüngst Verewigten, das tragische Opfer tragischer Gedanken: Die geistige Größe ist auch bei Philosophen nicht nach einem Maßstab allein zu messen. Manche Denker sind groß,

nicht durch das, was sie erkannt, sondern was sie gedacht und wie sie gedacht haben oder wie in ihnen gedacht wurde. Es gibt einen Ringkampf der Ideen mit dem Geiste. Er ahnt in ihnen wohl Dämonen; aber er erliegt dem dämonischen Zauber, mit dem ihn der Gedanke anhaucht: Wahrheit und Denken, Ideal und Wirklichkeit sind und bleiben unversöhnte Gegner, sie bekämpfen einander in ewiger Todfeindschaft, und zwar durch die trügerische Vorspiegelung der Versöhnung und der Liebe.

Das nervöse Jahrhundert hat die logische Herrschaft über die Gefühle eingebüßt. Wir leiden an einem Übermaß von politischen Hysterikern, von künstlerischen Schwarmgeistern, von religiösen Sektierern, ... von aus dem Geleise geratenen »Individualitäten«, p. 302. »Wer das Gefühl zur Richterin über Wahr und Falsch, über Tun und Lassen bestellt, der ... will die Herrschaftslosigkeit, den Anarchismus.« Das Prinzip aller Gefühlsmystiker: »La cœur a ses raisons que la raison se connait pas« (Pascal) sei die Rebellion gegen Vernunft und Logik. — Mit vollem Recht. Darum lehne ich das Gefühl als den Ursprung der Religion ab: Stein macht es gerade zum Träger der Religion. »Das Organ des Verstandes ist die Logik, das des Gefühls die Religion. Während die Logik seit Aristoteles unausgesetzt fordert, daß wir uns Gott entpersönlicht denken, beharrt das individuelle Gefühl unausbleiblich darauf, Gott immer wieder zu verpersönlichen.« p. 305. Es ist nicht das Gefühl, sondern die Vernunft, welche die Forderung vertritt, alle bloße Tatsächlichkeit auf selbstbestimmte Tätigkeit, alles Natursein und Naturwirken auf persönliche Geistestat zurückzuführen: die Fassung des Kausalgesetzes, welche ich vertrete. Hat nicht auch Stein selber die Persönlichkeit als die höchste Kategorie mit der Kausalität verbunden? p. 214.

Zur näheren Begründung, wie akut die Gefahr des überschwenglichen Individualismus sei, dienen die prächtig geschriebenen Kapitel »Gedankenanarchie« und »Gefühlsanarchie«. Der Mangel an Logik und logischer Schulung werde für die Durchschnittsbildung geradezu gefährlich. Der Sinn und Zweck des Denkens und Kunstschaffens werde in der Zuchtlosigkeit jeder individuellen Phantasie, in der Verhöhnung aller Tradition und Autorität gesucht. Trotz der tüchtigsten Philosophen gebe es

keine eigentliche Schule. »Wer liest heute, von Fachkreisen natürlich abgesehen, diese Philosophen in der Absicht, in ihnen eine Weltanschauung wiederzufinden, an die man sich anlehnen könnte und die unser Bedürfnis nach einem vollkommen vereinheitlichten Weltbilde zu stillen vermöchte?« p. 295. Es scheint also unsere Philosophie mehr von dem Bedürfnis höherer Unterhaltung zu leben, als Schule zu machen. Der einseitige Individualismus läßt ebensowenig Schulen aufkommen, wie der Absolutismus: beide sind Despoten und wollen in ihrer Art Uniformierung.

Zwischen Vernunft und Gefühl ist ein immerwährender Kampf: oder vielmehr zwischen arbeitsfreudigem Optimismus und sentimentalem Pessimismus und Quietismus. Stein sieht in der Mystik den Herd aller dieser entkräftenden Stimmungen und kämpft darum gegen die mystischen Neigungen des nervösen Zeitalters auf allen Gebieten. Gesunde Mystik ist dem Menschen so notwendig wie das Gemüt; aber deren zuchtlose Ausartungen sind eine Gefahr. Die besondere Verwandtschaft des französischen Genius mit der Mystik zeichnet Stein mit geschicktem Hinweis auf den augenblicklichen Brunetière-Kultus. »Trotziges Freidenkertum schlägt unvermittelt in gefügiges Betschwestertum um.« p. 316. Weil die gewissenhafte Geistesarbeit nicht alle Rätsel löst, wird der Verstand überhaupt entwertet und die rückhaltlose Hingabe an irgendeine Autorität als einzige Rettung gepriesen.

»Der religiöse Optimismus«, der Vater der ganzen Mittelmeerkultur, wird von Stein mit Recht als das Verdienst der biblischen Offenbarungsreligion dargetan und in wirkungsvollen Gegensatz zu dem religiösen Pessimismus, Quietismus und Asketismus der ostasiatischen Kulturentwicklung gebracht. Stein nimmt die Gelegenheit wahr, die Verdienste und Leiden des jüdischen Volkes mit dem Eifer der Liebe hervorzuheben. Vielleicht hätte er auch einige ernste Mahnungen an das Judentum beifügen können. — Der Zusammenhang von Religion und Kultur tritt wohl nirgend so bedeutungsvoll hervor wie bei dem Vergleich des theistischen Abendlandes und des monistischen Ostasien: aber auch nirgend erscheint die Idee als eine so gewaltige, weittragende, Segen oder Fluch, Leben oder Tod erzeugende Macht, als das Allerstärkste in der Welt. Es wäre für den Kulturphilosophen

vielleicht von allergrößtem Interesse, die Frage zu untersuchen: ob nicht die segensreiche Kulturkraft des Optimismus vom Offenbarungsglauben an den überweltlichen und persönlichen Gott stamme, und ob nicht der Monismus naturgemäß zum Pessimismus führe? Pantheismus und Mystik sind ja eng verwandt.

Ist das Ideal des Weltfriedens erreichbar? Jedenfalls muß es erstrebt werden, sagen wir mit Stein. Es kann auch erstrebt werden: denn die menschliche Natur braucht nur Kampf, nicht Krieg. Die Entwicklung der Kulturgeschichte zeigt den Fortschritt von der rohen Selbstsucht zur Selbstbeherrschung. Wer den Krieg als einen Bestandteil der göttlichen Weltordnung ansehen möchte, soll sich erinnern, daß das messianische Zeitalter die Weltherrschaft des Friedens ist. Je weiter der Gesichtskreis, desto mehr gegenseitiges Verständnis. Die geistigen Lebensaufgaben, nur mit dem Aufwand von Kraft und Geld in Angriff genommen und gefördert, welche jetzt der Krieg verzehrt, sorgen besser als alle Feldzüge, daß die Welt nicht »in Materialismus«, »in saft- und kraftlose Schäferpoesie« entarte. Die Tüchtigkeit, welche die Kriegsvorbereitung fördert, kann um ihrer selber willen erzielt werden, wie es die neutralen Staaten beweisen. Die Kulturfortschritte müssen nicht durch kriegerische Umwälzungen herbeigeführt werden; diesen Preis kann man ersparen, je höher die sittlich-religiöse Bildung der Gesamtheit wird. Die Souveränität der Staaten ist ebensowenig eine absolute Größe oder Selbstzweck wie die »Freiheit« des einzelnen. Durch das Verbot des Waffentragens ist die persönliche Freiheit nicht geschädigt, sondern geschützt.

Als die politische Aufgabe des 20. Jahrhunderts verkündet Stein die Weltherrschaft des europäischen Kultursystems, durchgeführt vom Bund der nationalen Kulturstaaten. Die Herrschaft der Vernunft ist der Friede; das Gefühl, die instinktive Leidenschaft bedeutet Kriegsgefahr. In der Zusammenfügung der romanischen, germanischen und slavischen Rassen besteht ein Vorzug unseres Kultursystems; nur gehört der Vorrang gegenwärtig den Germanen, wie in der Vergangenheit den Romanen, vielleicht in der Zukunft den Slaven. Ob die Weltherrschaft unserer Kultur durch »Aufteilung« Indiens und Chinas zu erzielen sei, wie Stein annimmt, halte ich für sehr zweifelhaft.

Die soziale Aufgabe ist die vollbewußte, fortschrittsweise Weiterführung des Prinzips: »Sozialismus der Institutionen, aber Individualismus der Personen,« p. 441: »Die endgültige Überwindung der bête humaine durch soziale Institutionen in Recht und Sitte, in Religion und Moral, in Kunst und Wissenschaft«, »die Erhöhung des Typus Mensch« durch allgemeine Geistesbildung und durch gemeinsame Kulturarbeit.

Die Kriegsführung wird durch den Fortschritt der Technik so entsetzlich und menschenunwürdig, daß sie sich selber sittlich und sozial unmöglich machen wird. Die Überwindung der Illusionen wird mit dem Fortschritt der Verfassungsverhältnisse immer leichter, und damit werden jene Interessen allein maßgebend werden, welche wirklich die Interessen der Völker und Staaten sind, nicht die des Ehrgeizes. Da die Entwicklung der Verhältnisse allmählich vor sich geht, wenn auch der sittlich-religiöse Geist, wie einst in prophetischen Weissagungen, so jetzt in Vernunftforderungen, das Ziel des Strebens mit hochsinniger Strenge schon sofort verwirklicht sehen möchte, so fallen alle Befürchtungen als unbegründet zusammen, die von dem plötzlichen Übergang aus der Kriegs- in die Friedenspolitik hergenommen sind. Die Ära des Weltfriedens ist erst möglich, wenn die Menschheit sich ihrer innerlich wert gemacht und die geistige Macht herangebildet hat, um sie ohne irgendeinen Verlust zu ertragen und gegen alle Gefährdungen aufrechtzuerhalten. Unterdes bleibe die Losung: »Je mehr Geist wir erzeugen und verbreiten, desto sicherer werden die Fundamente unserer sozialen Lebensordnung.«

Katholizismus und Protestantismus inbezug auf den religiösen Fortschritt im Reiche Gottes.[1]

I. Religion und Fortschritt.

Der Fortschritt im Verständnis und in der Durchführung der hohen Grundsätze des Evangeliums war in erster Linie gemeint, wenn der Katholizismus von mir als Prinzip des Fortschritts geltend gemacht wurde. Die Forderungen der fortschreitenden Kultur vereinigen sich mit den Forderungen, welche das Evangelium seinen Erben und Verkündern auferlegt: mit jedem Jahrhundert steigert sich der Anspruch, mit dem das göttliche Ideal an diejenigen herantritt, welche sich rühmen, seine Sachwalter auf Erden zu sein, aber auch die Anschauung, welche die menschliche Gesellschaft selber davon hegt, was Religion und Sittlichkeit, was Kirche und Priestertum für die Menschheit bedeuten sollen und zu leisten haben.

Der Protestantismus bestreitet, daß der Katholizismus ein Prinzip des religiösen Fortschritts im Christentum sei, und nimmt die Befähigung dazu für sich in Anspruch. Pfarrer Drechsel hat dem öffentlich Ausdruck gegeben in seiner Schrift: »Das Prinzip des Fortschritts — ist es der Katholizismus oder der Protestantismus?«

Wir stehen noch unter dem Eindruck, den Harnacks Ausführungen über das Wesen und Wirken beider Kirchen hervorgerufen haben: Harnack hat die Schatten auf den Katholizismus in so schroffem Gegensatz gehäuft, daß er die katholische Kirche weniger für eine Form des Christentums als des römischen Cäsarentums betrachtet haben will (Wesen des Christentums S. 162),

[1] Renaissance, Zeitschrift für Kulturgeschichte, Religion und Belletristik. Herausgeber Dr. Joseph Müller. Verlag von Lampart u. Comp. in Augsburg. II. Jahrg. 1901. Heft 5. 6. 7.

ja, daß er dem Katholizismus die Lehre zuschiebt (etwa im Hinblick auf das Lateranense IV. und die Bulle Eugens IV. Florentinum Decretum pro Jacobitis, Denzinger Enchiridion 356, 357, 605): »Aller Glaube, alle Liebe, alle Tugenden, selbst die Martyrien sind außerhalb der Kirche wertlos.« S. 158. Hingegen zeichnet Harnack den Protestantismus in strahlendstem Licht als die Erneuerung des Evangeliums. Die Kühnheit dieser Behauptung, zumal im Hinblick auf die angebliche religiöse Macht im katholischen Kirchentum, wirkt um so staunender, wenn man die Frage stellt: Wo ist die konkrete Menschheit, wo ist die Volksmasse, in der das Evangelium so kraftvoll und rein vom Protestantismus erneuert worden ist und fortschreitend in ein lebendiges Gottesreich umgewandelt wird?

Kommt nicht zu den vielbeklagten Tatsachen der religiösen Entfremdung, welche in den vorwiegend protestantischen Ländern herrscht, die Klage Harnacks selbst über die Indifferenz der Massen? S. 185. Wäre diese erste der gewaltigen Mächte nicht, so hätten die zwei anderen, welche H. als Gefahren nennt, keine ernste Bedeutung für den religiösen Fortschritt des Protestantismus. Gerade wenn man dem Leben, nicht der Lehre die erste Bedeutung zuerkennt, wie der Protestantismus dies tut, muß die Tatsache einen gewaltigen Eindruck machen, daß die katholische Kirche die Massen der Bevölkerung trotz allem in lebendigen Zusammenhang mit Gott und dem Himmelreich zu bringen versteht.

Nicht darauf kommt es allein an, ob das Ideal ausgesprochen und verkündigt wird — in jeder Form des Glaubens, der Kirchenlehre, der Wissenschaft, der Predigt —, sondern ob und wie weit es in die große Volksmasse hineingebracht wird! Der Kampf zwischen dem hohen Ideal und der gemeinen Wirklichkeit hat natürlich unabwendbare Folgen für beide, wie sie Harnack selbst für die Kirche des 3. Jahrhunderts herrlich schildert (122); aber warum soll nicht mehr für heute gelten, was für das 3. Jahrhundert unvermeidlich und darum billig und recht ist? Ich meine dies nach allen Richtungen hin und unter allen Gesichtspunkten. Es ist darum nicht so einfach, wie dies unter Einfluß reaktionärer Oberströmungen in der Kirche scheinen möchte, die von Drechsel

aufgestellte Frage zu beantworten: Das Prinzip des religiösen Fortschritts: ist es der Katholizismus oder der Protestantismus? Ich halte es für zeitgemäß, indem ich mir eine unmittelbare Auseinandersetzung mit Harnacks Schrift und Angriff vorbehalte, im Hinblick auf die dadurch geschaffene Situation in eine unbefangene Prüfung der Drechselschen Streitschrift einzutreten.

II. Kritik und Polemik.

Drechsels Ausführungen leiden an dem Grundfehler, der sich aus der polemischen Geistesrichtung erklärt: nämlich daran, daß man bei dem Gegner kein inneres Wahrheitsinteresse, sondern nur das Streben voraussetzt, für sein Bekenntnis und dessen Machtstellung um jeden Preis durch Aufgebot aller dialektischen Künste Propaganda zu machen — und darum bei den Gegnern alles zum Schlimmeren, auf der eigenen Seite alles zum Besseren auszudeuten und zusammenzustellen.

Drechsel setzt nun wie Paul von Hoensbroech als sicher voraus, daß die Entwicklung im Katholizismus zu immer stärkerer Vorherrschaft der hierarchischen Macht, der juristisch-formalen Kirchlichkeit und des magisch-mystischen Ritualismus führen werde, mit steigender Zurückdrängung und Abstumpfung der wissenschaftlichen, religiösen und sittlichen Innerlichkeit und Selbsttätigkeit. Während Drechsel auf diese Weise den Katholiken trotz allen Sträubens nötigen will, sich ganz und rückhaltlos zu einem absoluten Papalismus und Ultramontanismus mit der Zutat mystischen Aberglaubens zu bekennen, beklagt er sich mit Nippold darüber, daß man katholischerseits im Protestantismus eine fortgesetzte Schwindsucht des Christentums, die chronische Selbstzersetzung des christlichen Bekenntnisglaubens finde. — Es ist freilich nicht zu verkennen: protestantischerseits ist man geneigt, im Katholizismus das religiöse Christentum unrettbar und widerstandslos dem Hierarchismus und Aberglauben verfallen zu sehen. Katholischerseits ist man geneigt, das Christentum ebenso unrettbar im Zersetzungsprozeß der Verstandeskritik aufgelöst zu sehen. — Allein es wäre um Christentum und Menschheit gleich schlimm bestellt, wenn die Offenbarung in Vernunft und Geschichte so wenig Grundlagen, in der menschlichen Geistesanlage so wenig Anknüpfungspunkte hätte und Teilnahme fände, daß die Autorität

und der Verzicht auf eigenes Denken einerseits als einziges Rettungsmittel erschiene, und daß anderseits eine volle Aufzehrung des Christentums durch die ungehemmte Untersuchung der Tatsachen zu befürchten stünde. Diesseits wie jenseits der Vogesen und der Alpen lassen sich ängstliche Stimmen also vernehmen: Wohin die wissenschaftliche Untersuchung über den Ursprung und Inhalt des Christentums führe, sei nicht abzusehen; daher sei es das beste, sich gar nicht auf dieselbe einzulassen und dem Denken von vornherein den Eintritt ins Paradies des Glaubens nur unter strengen Vorbehalten zu gestatten. Die Offenbarungsurkunden und Heilstatsachen einerseits und das religiöse Wahrheits- und Vollendungsbedürfnis der Seele anderseits wirken jedoch ebenso dem einseitigen Autoritätskultus und Aberglauben entgegen wie der absoluten Aufzehrung. Was Wahrheit ist, läßt sich eben nicht aufzehren — und auch nicht zum Mittel der geistigen Entmündigung benützen. Die religiöse Wahrheit behauptet sich in einem gewissen Grundstock mit einer unverkennbaren Notwendigkeit — einmal dem Zweifel gegenüber, der das Übernatürliche befehdet, sodann aber auch als eine untilgbare Aufforderung zu innerer Aneignung und eigener Überzeugung. Das Leben verlangt einen Stoff, an dem es sich betätigt und in dem es sich leiblich entfaltet; zehrt es ihn in rücksichtsloser Zersetzung auf, dann erlischt es selber. Logos und Pneuma gehören zusammen, wie sie eines Ursprungs sind. Ich habe daher meinerseits hervorgehoben, daß im Protestantismus auf die Zeiten zersetzender Kritik wieder solche der konservativen Besinnung folgen können und müssen. Der Geist, der zur Kritik des Bekenntnisstandes führt, betätigt doch theologisches Interesse, vielleicht viel mehr als jener Geist, der sich über Glaubensfragen überhaupt keine Sorgen macht, sondern sich einfach beim Glauben oder beim Unglauben beruhigt. Dieses religiöse Interesse ist der Ausgangspunkt zur positiveren Auffassung.

Aber ich darf ebendarum auch fordern, daß man protestantischerseits das stete Hervortreten der religiösen, gemeinchristlichen und freiheitlichen Bestrebungen im Katholizismus anerkenne. Es gibt Zeiten, welche überhaupt oder bei einer Nation mehr kirchenpolitisch, zentralistisch und autoritativ gestimmt sind; sie selber führen durch die Überspannung ihrer Ideale dazu, daß

ihnen andere Zeiten folgen, die das Merkmal freier Regsamkeit, selbständigen Strebens und geistiger Fruchtbarkeit, innerlicher Auffassung und Pflege der Religion an sich tragen. Die Religion hat eben gar viele Richtungen, in denen sie das geistige Leben weckt.

Drechsel will finden: das, was bei Kardinal Manning und mir die kritischen Erörterungen hervorgerufen habe, sei »nicht so sehr der Wert der Sache, sondern vielmehr die Taktik, nicht so sehr die rein religiöse Seite der behandelten Frage als die kirchenpolitische Wirkung«, S. 16, 17. Für Manning verweise ich auf den Grundsatz, daß jeder Christ zur evangelischen Vollkommenheit berufen sei; von diesem Standpunkt aus erfolgen seine kritischen Erörterungen über Kirchenstaat, Orden und Jesuiten. Vgl. Gerhard Wahrmuts eingehende Untersuchung: Kardinal Mannings letzte Schrift, Neun Hindernisse, Göbel, Würzburg 1898. Übrigens wären auch die rein praktischen Interessen eines Kirchenfürsten nicht ohne weiteres als Kundgebungen konfessioneller Selbstsucht und Engherzigkeit minderwertig zu erachten.

Wenn Drechsel den Katholiken, welche die Selbstkritik des Katholizismus üben, die rein sachlichen Beweggründe des Wahrheitsinteresses abspricht, so muß er eben schließlich zu dem Vorwurf des Antichristentums und des Satanismus kommen, — ein Vorwurf, den der Protestantismus allerdings von Anfang an gegen Rom erhoben hat. Meine Schrift diente nun dem Zweck, die Katholiken vor einer ähnlichen Einseitigkeit im Kampfe gegen die verschiedenen Gegner zu warnen: aus keinem anderen Grunde, als weil dadurch der ernste und furchtbare Geisteskampf zu einem wüsten Kampf gegen Gespenster wird, wobei das Phantom des Satanismus die bedenklichsten Leidenschaften entfesselt. In unserer Zeit sollte man doch überall zu der grundsätzlichen Überzeugung gelangt sein, daß bei dem Wettkampf der Konfessionen nicht weltliche Klugheit und Taktik, sondern die Wahrheit und Heiligkeit allein dauernde Erfolge erzielen kann, Erfolge, über die man sich dann auch wirklich freuen darf! Durch Seelenfängerei mag man Ziffern gewinnen, vielleicht große Ziffern; aber es gilt doch viel mehr als Ziffern, es gilt Überzeugungen, Charaktere, ganze Menschen zu gewinnen!

Die Konfessionen dürfen, wenn sie sich als lebendige und überzeugte Träger der religiösen Wahrheit und Gnade fühlen,

auf die richtige Propaganda nicht verzichten; es wäre geradezu Verrat an der Wahrheit, wenn sie sich aus Toleranz und um des geistigen Friedens willen ihren gegenwärtigen Besitzstand stillschweigend zusichern wollten. Das wäre nur möglich, wenn die Konfessionen ihren Glauben wie ein totes Kapital ängstlich hüten und zu diesem Zweck im Heiligtum vergraben. Der unwürdige Kampf und unlautere Wettbewerb ist allerdings in religiösen Dingen am widerwärtigsten: aber was lebt, muß sich regen! Die Religionsgespräche müssen im großen Stil fortdauern; die Erörterung muß mit vollem Ernst und reinem Streben zwischen den Konfessionen und Weltanschauungen ununterbrochen fortgesetzt werden. Jede Konfession muß, wenn sie sich nicht selber den geistigen Totenschein ausstellen will, ihre Kämpfer in die Öffentlichkeit hervortreten lassen, um durch geistigen Wettkampf zu erproben, auf welcher Seite die Aufgaben des Christentums und die Ideale der Religion am höchsten erfaßt sind, wo sie mit der nachhaltigsten Kraft und Aufopferung in Angriff genommen und zum Ziel systematischer Anstrengungen gemacht werden, wo bei aller Wahrung des Unveränderlich-Göttlichen die Eigenart der menschlichen Natur und der Volkscharaktere, der geschlechtlichen Wesensanlage, der Lebensalter und Berufsstände am besten verwertet und veredelt wird; auf welcher Seite das lebendigere Verständnis für die Bedürfnisse der Gegenwart, den Wechsel der Zeiten, ihrer Kulturbestrebungen und Geistesrichtungen vorhanden sei; — all das, ohne daß sie selber in diesen Strömungen untergehe.

Solange ein religiöses Bekenntnis lebt, muß es auf geistige Eroberung ausgehen; es darf nicht darauf verzichten, die Gesamtheit der Nation und der Menschheit in der Wahrheit geeinigt zu sehen. Aber ein Recht und einen Wert haben dabei nur die Mittel der sachlichen Überzeugung, der im großen gelieferte Beweis, daß in der betreffenden Kirche Wahrheit und Leben, Gott und Seelenheil, Gesetz und Freiheit, Pflicht und Ideal, — kurz alles Göttliche und alles wahrhaft Menschliche zur reinen und vollen, wissenschaftlichen und sittlichen Geltung komme. »Streite dein Leben lang für die Wahrheit, und Gott der Herr wird für dich streiten.« (Sir. 4, 33.)

Moderner als der Protestantismus ist die grundsätzliche Ablehnung aller Religion; muß nicht in Anbetracht dessen,

nicht etwa aus äußerer Taktik, sondern zur würdigen Vertretung einer heiligen Sache, von allen Religionsparteien der Beweis geliefert werden, daß es sich bei ihren Anstrengungen und Streitigkeiten nicht um eigennützige Interessen und Machtfragen, sondern um die Wahrheit und um die geistig-sittliche Vervollkommnung und Hebung der Menschheit handelt?

III. Autoritätsglaube und religiöses Wahrheitsinteresse.

Drechsel hat ganz unrecht, wenn er Jesuitismus und Intellektualismus in eins setzt (p. 6). Der Jesuitismus schätzt die Bedeutung der Vernunft dem Glauben gegenüber nicht so hoch, wie die Heroen der aufsteigenden Scholastik, wie Anselm, Albert und Thomas. Der Jesuitismus setzte vielmehr faktisch (nicht ausdrücklich) die Geistesrichtuug des Scotismus fort und stellt die übernatürliche Wahrheit und Ordnung als etwas ganz Eigentümliches und Fremdes der Vernunft gegenüber.

Um die Autorität der Kirche im Kampf mit der Reformation zu betonen, sah sich der Jesuitismus eben auf das scotistische Willensprinzip angewiesen, das als unberechenbare Freiheitsmacht selbständig neben der Weisheit steht und sich in solchen Anordnungen und Gesetzen bekundet, die ganz arbiträr sind und keinem natürlichen Bedürfnis des Geistes entgegenkommen.

Ist nun wirklich, wie Drechsel meint (p. 7), die Freiheit des Forschers ausgeschlossen, wenn für den betreffenden Forscher das Ergebnis persönlich feststeht? Beginnt die Freiheit des Denkens wirklich erst mit dem Zweifel oder dem Unglauben? Z. B. bei der Frage nach dem Dasein und der Persönlichkeit Gottes, nach der Unsterblichkeit der Seele, nach der Existenz einer Außenwelt, der Tatsache der Offenbarung, der Berechtigung Luthers? oder der Hl. Schrift, der Kirche? Dann gibt es eben nirgends eine freie Forschung, auch nicht bei dem freisinnigsten Protestanten, auch nicht bei dem ungläubigsten Freidenker, — ausgenommen in Einzelfragen, in denen er seither vielleicht gar keine oder keine bestimmte Meinung hatte. Allein die Einzelfragen gehören nicht zu dem Grundstock des geistigen Wesens, wie die philosophischen und religiösen Fragen. Inbezug auf diese hat doch jeder Mann der Wissenschaft irgendeine persönliche Meinung, jeder Philosoph oder Theolog, der forschend an

sie herantritt, irgendeine Überzeugung, wenn auch nur die, welche man Agnostizismus nennt.

Die persönliche Überzeugung braucht bei keiner wissenschaftlichen Untersuchung preisgegeben zu werden, denn sie beruht auf der lebendigen Gesamtheit aller eigenen Grundsätze, Erfahrungen, Erwägungen, Erlebnisse, während die wissenschaftliche Arbeit auf jede Einzelfrage als solche geht.

Die Erfahrung liefert die Bestätigung hierfür; die kirchliche Glaubenspflicht steht ihrerseits der sachlichen Prüfung nicht im Wege.

Auch die Gebundenheit an eine Kirchenlehre bedeutet für den Gläubigsten nur Gebundenheit an die Wahrheit. Niemand wird im Ernste fordern, die wirkliche Tatsache müsse sich vor dem Dogma beugen! — Sobald die seitherige Überzeugung einem nicht mehr als wahr erscheint, hört die Gebundenheit als subjektiver Seelenzustand auf. Die persönliche Gesamtüberzeugung soll nicht störend oder bestechend auf die Denkarbeit einwirken; die Gründe für und wider sollen unparteiisch abgewogen werden. Der Glaube des Theologen soll niemals als Ersatz in die Lücken der Beweisführung oder der tatsächlichen Feststellung eintreten.

Drechsel wird uns doch nicht einreden wollen, er selbst oder der protestantische Theolog mache sich zuerst von seiner protestantischen Überzeugung und von seiner inneren Ablehnung des römischen Primates los, ehe er an die Erklärung der Worte Christi an Petrus geht?

Sodann: Stehen dem katholischen Theologen wirklich »alle Resultate des Forschens von vornherein fest«? — Was ihm persönlich feststeht, kommt für seine wissenschaftliche Darlegung zunächst gar nicht in Betracht: diese hat es mit der Feststellung von Tatsachen und mit deren Begründung und Zusammenhang zu tun und gilt nur so viel, als sie beweist.

Übrigens ist auch die Dogmatik keineswegs bloß eine mechanische Unterbauung einer gewissen Anzahl Lehrsätze, welche vor aller Denkarbeit feststehen. Welche Arbeit gehört dazu, die kirchlichen Lehrentscheidungen, welche auf Unfehlbarkeit Anspruch machen, genau und vollständig festzustellen; sodann deren Sinn und Tragweite darzutun; dieselben aus der Hl. Schrift und der

Überlieferung überzeugend zu erweisen! Ist in der Erforschung der positiven Glaubensquellen nicht ein weites Gebiet freiester Forschung auch für den gläubigsten Theologen, wo ihm gar keine Ergebnisse von vornherein feststehen, besonders wenn er die Möglichkeit und Notwendigkeit des Schriftbeweises für alle Offenbarungslehren nicht annimmt? Man denke ferner an die Frage, ob und wie die göttliche Dreieinigkeit im Alten bezw. Neuen Testament enthalten sei? wie die Unsterblichkeit der Seele in der älteren hl. Literatur? welches die Erlösungslehre der heil. Schriften sei? deren Idee vom Reich Gottes und der Kirche? vom Ausgang der Weltentwicklung? Exegese und Kirchengeschichte: was steht von vornherein für dieselben fest? Die religionsphilosophischen und offenbarungsgeschichtlichen Fragen mögen in gewissen Schulen als so oder so erledigt gelten; an und für sich ist über das Verhältnis der Offenbarungslehren zum natürlichen Erkenntnisgebiet gar vieles noch zu erforschen und zu beantworten. — Nicht einmal die unfehlbaren Lehrentscheidungen (ex cathedra) machen die Kontroverse überflüssig, auch nicht für den Dogmatiker: die protestantische Polemik hat sich ja seit 1870 schon daran gewöhnt, über die »ultramontane« Theologie zu spotten, weil dieselbe erst untersuchen wolle, ob etwas eine Kathedralentscheidung sei oder nicht, und zwar nicht bloß betreffs vergangener Zeiten, wie der Konzilienbeschlüsse, wie der Bulle Unam Sanctam, sondern auch inbezug auf den Syllabus und andere neuere Erlasse der Päpste. Hätte das Vatikanum die persönliche Unfehlbarkeit der Päpste aufgestellt, dann wäre die Sache vielleicht anders, so aber gilt die lehramtliche Unfehlbarkeit — der Kirche durch die Organe der Gesamtheit, Papst und Konzil. Die inneren Kriterien sind nirgends zu entbehren, ebensowenig der Vernunftgebrauch.

Drechsel nimmt alles, was Geist, innere Überzeugung, Gewissensprüfung, selbständiges Urteil bedeutet, von vornherein für den Protestantismus in Anspruch; dagegen sieht er im Papsttum nichts anderes als weltlich-hierarchische Machtbegierde, Selbstvergötterung, Unvernunft, Antichristentum und Satanismus. — Dann ist allerdings sein Staunen begreiflich, warum ich trotz alles selbständigen Vernunftgebrauches, ja kraft desselben schließlich dem Felsen Petri zusteuere! (p. 11). Das Schiff des

Denkens muß eben den Kurs der Wahrheit einhalten; darf ich mir von Drechsel von vornherein vorschreiben lassen, daß er nicht nach Rom führen darf? Drechsel bemerkt nicht, daß er selbst mit seiner einseitigen Beurteilung des Papsttums als grundsätzlichen Antichristentums denselben Fehler begeht, dem die Vorkämpfer des Satanismus-Feldzuges gegen die Loge zum Opfer fielen: nämlich in dem Gegner die bewußte Anfechtung und grundsätzliche Feindschaft gegen Wahrheit und Sittlichkeit, gegen Gott und Religion zu sehen, die Verkörperung des Bösen, den eigentlichen Satanismus. Ich muß gestehen, daß ich es erst aus Tschackerts Polemik erfuhr, welch gräßliche Ungeheuerlichkeiten als katholische Lehre gelten sollen. In der katholischen Welt gibt es ja viele Übelstände — teils aus persönlicher Schwäche, teils aus menschlicher Auffassung und Geistesrichtung; aber nicht alles, was sich im Katholizismus findet und regt, ist deshalb katholisch.

Drechsel betrachtet den katholischen Theologen als einen Menschen, der ohne eigene und innerlich begründete, ohne ehrliche und vernünftige Gewissensüberzeugung für sein Urteil und seinen Glauben kein anderes Gesetz kennt als die Autorität der Kirche und des Papstes. Nach Drechsels Vorstellung würde das ganze katholische Lehrsystem in dem Fürwahrhalten eines katholischen Theologen sofort zusammenbrechen, sobald der Glaubensgehorsam gegen die Kirche in Wegfall käme. »Auch dem Evangelium würde ich nicht mehr glauben, wenn mich nicht die Autorität der Kirche dazu bestimmte.« Augustinus.

Es mag Geistesrichtungen geben, die nur einen Weg zum Glauben kennen, nämlich die Autorität der Kirche; wie es Stimmungen gab, aus denen obiges Wort Augustins gesprochen wurde, wo man an aller vernünftigen Erkenntnis verzweifelt und darum des Schwankens überdrüssig mit kühnem Entschluß sich selber im Glauben eine feste Grundlage schafft; allein dies ist nicht spezifisch katholisch. Der Glaube Luthers, der Christum ergreift und sich im Glück der eigenen Heilsgewißheit festankert, der Glaube Kants, der Gott, Sittlichkeit und Erlösung postuliert, nachdem er die Unmöglichkeit ihrer Vernunfterkenntnis dargetan, ist im Grunde genommen dasselbe: eine Gewalttat des Geistes, der Sicherheit will. Für manchen fällt Gott,

Christus, die Hl. Schrift, wenn er an der Kirche und dem Priestertum irre wird; für viele steht Gott, Christus und die Offenbarung fest, während sie das Papsttum verwerfen.

Drechsel wird nicht nachweisen können, daß die katholische Apologetik überhaupt den Glauben an die Offenbarung ausschließlich auf die Autorität der Kirche baue und es ablehne, den Glauben an Gott unmittelbar zu begründen. Vgl. Denzinger Enchiridion 1493: Ratio cum certitudine authenticitatem revelationis Iudaeis per Moysen et Christianis per Iesum Christum factae probare valet. Dazu Vaticanum Constit. de fide catholica.

Die großen Alexandriner bis auf Athanasius, Gregor von Nyssa, Eusebius und Augustin, Thomas von Aquin und die aufsteigende Scholastik haben die Offenbarungstatsache wie einzelne große Glaubenslehren unmittelbar aus dem Zusammenhang der Tatsachen und der Beweisgründe dartun zu können geglaubt und versucht. Erst der Scotismus hat grundsätzlich diesen Intellektualismus verneint und die kirchliche Autorität als die einzig hinreichende Versicherung des Glaubens erklärt. Die jesuitische Theologie stellte sich auf den gleichen Standpunkt, weil damit die Kirche der Reformation gegenüber eine größere Wichtigkeit gewann.

Psychologisch betrachtet liegt der Hauptgrund des Glaubens in dem Eindruck, den die vorgetragene Religionslehre als festgeschlossenes System auf die Seele macht. Dieser Eindruck gewinnt eine nachdrückliche Verstärkung durch die Energie, mit der die Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre geltend gemacht wird.

Drechsel sagt im Tone des Vorwurfs: »Die Wahrheit steht dem Verfasser in den kirchlich sanktionierten Vorschriften für Glaube, Verfassung und Kultus fest.« (p. 7).

Es kommt in der Wissenschaft gar nicht darauf an, was diesem oder jenem Schriftsteller persönlich feststeht, sondern nur darauf, welche Beweisgründe er entwickelt. Seine Lehre ist so viel wert, als sie beweiskräftig begründet wird. Wahrheit im Sinne der Wissenschaft ist alles, was als Grundsatz und Tatsache, als innere und äußere Denk- und Erkenntnisnotwendigkeit dargetan und erwiesen werden kann. Die Apologetik will für den Offenbarungsglauben (und insofern für die ganze Theologie) die

vernünftige Vermittlung vollziehen zwischen dem, was als natürliche Wahrheit festzustellen ist, und was als übernatürliche Offenbarung auftritt. Wenn ich als Apologet irgendwo meine persönliche Glaubensüberzeugung oder die kirchlichen Lehrbestimmungen zum Ersatz für die Lücken der exakten Beweisführung gebrauche, dann hat Drechsels Vorwurf einen Sinn; allein das müßte Herr Drechsel erst nachweisen. Wie soll sein Vorwurf zu dem Intellektualismus stimmen, den er bei mir mit Recht findet? (p. 6).

Man kann ja protestantischerseits oder vom Standpunkt des Freidenkertums sagen: Der katholische Denker ist durch seine persönliche Glaubensüberzeugung und Bekenntnisgebundenheit immerhin sehr gehindert, die vielen denkbaren Möglichkeiten, wie man vor allem zu einer befriedigenden Welterklärung gelangen könnte, gleichmäßig aufzusuchen, zu entdecken und auszudenken. — Das mag sein; aber es ist immer nur eine Schwierigkeit, welche die Energie des forschenden Denkers als solche erkennen und infolgedessen auch überwinden kann. Man muß es ja bei jedem abwarten, wie er die subjektiven Schwierigkeiten überwindet, z. B. Temperament, Krankheit, Armut, Mangel an Hilfsmitteln, an geeigneter Berufsstellung, an Gedächtnis oder an Schärfe der Sinnesempfindung, an Auffassungs- oder Darstellungsgabe. Anderseits ist die ernste und persönliche Überzeugung von einer Weltanschauung ein nicht zu unterschätzender Antrieb, dieselbe so rein und vollkommen als möglich auszudenken und auszuführen. Viele, sehr viele wissenschaftliche Gegensätze stammen ja daher, daß man sich nicht energisch genug in die gegnerische Weltanschauung und Beweisführung hineindenkt.

Drechsel stellt es als einen katholischen Grundsatz hin, daß der Priester kraft der sakramentalen Weihe dem Laien nicht mehr als ein führender Bruder, sondern als ein Mittler zu gelten habe und wesentlich über das Niveau des Laientums erhaben sei. Dadurch trete Autorität und Gehorsam an Stelle des gleichen geistigen und christlichen Strebens; ja die Hierarchie müsse, um sich selber in ihrer Überordnung sicherzustellen, alles aufbieten, damit kein unmittelbar tatkräftiges Interesse der christlichen

Laienwelt an den Fragen über das Glaubensbekenntnis, dessen Inhalt und Berechtigung, über den Kultus, dessen Entwicklung und Begründung, sowie an der tiefgehenden sittlichen Bewegung unserer Zeit entstehe, wenigstens soweit sie theologischen Charakter annehme und die Offenbarung sowie deren Geheimnislehren in Frage stelle. — In der Tat ist die gegenwärtige Laienwelt außerhalb der Kirche viel mehr aktiv mit religiösen Fragen beschäftigt als innerhalb der Kirche. Die für die gebildeten Kreise einflußreichen Schriftsteller über religiöse Materien sind diejenigen Laien, welche dem Kirchenglauben freier oder ganz frei gegenüberstehen. Man denke an Roseggers »Himmelreich« und seinen gewaltigen Erfolg, an Haeckel, Hilty, Wimmer, Riehl, Harnack u. a. — Diese liegen außerhalb der Machtsphäre des Index, sind aber religiöse Großmächte für die Gebildeten, auch des katholischen Bekenntnisses.

Es hat den Anschein,[1] als ob die Kirche sich immer mehr als eine Ordensgesellschaft und eine Kirche des Klerus betrachte, wenigstens in der Art des Verhaltens. Man nimmt die gläubigen Laien mehr für das in Anspruch, was die reale Außenseite der Religion bildet: Kirchenpolitik, Geldbeschaffung, Wohltätigkeit. So ist es im Buddhismus, wo nur der Mönch als eigentlicher Religionsgenosse gilt, alles andere sind nur — Beisassen und Anhang; sie müssen in einem späteren Leben als Mönche wiedergeboren werden, um zum Heil zu gelangen und Erlösung zu finden.

Darum meint Drechsel, die beiden Mahnungen des Kardinals Manning seien unkatholisch, worin er die ernste und gesteigerte Pflege der religiösen Grundwahrheiten und den allgemeinen Gebrauch der Hl. Schrift zur wirklichen Verwertung für das religiöse Denken und Andachtsleben fordert. So wenig es

[1] Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei daran erinnert, daß Schell hier vielfach nicht von der prinzipiellen dogmatischen Lehre der Kirche über das Priestertum spricht, sondern einer Auffassung entgegentreten will, wie sie praktisch hie und da in einseitiger Überspannung eines Momentes des kirchlichen Lehrbegriffs hochgehalten wird. Selbstverständlich schließt die Verfassung der Kirche auch nach Schell die Laien iure divino von der Teilnahme an der Hierarchie, also von der aktiven Leitung der Kirche aus.

Der Herausgeber.

Julian dem Abtrünnigen gelungen sei, den geistigen Religionstrieb (Predigt und Menschenliebe) ins Heidentum zu verpflanzen, ebensowenig sei ein wirklich freies Geistesleben, allgemeines Priestertum und Schriftverwertung auf katholischen Boden zu übertragen: »allgemein«, setzt er mäßigend hinzu. So allgemein wie im Protestantismus ist das allgemeine Priestertum im hohen Sinne wohl sicher im Katholizismus verwirklicht, ja noch viel mehr; was ihm abgeht, aber nicht abgehen sollte und müßte, braucht darüber nicht übersehen zu werden. Insbesondere die Anschauung darf nicht fortbestehen oder weitergreifen, als ob die wissenschaftliche Bestreitung und Wahrung der großen Offenbarungslehren und Offenbarungstatsachen den gebildeten Katholiken nicht weiter berühre, sondern theologische oder geistliche Fachangelegenheit sei.

Ich bin nun nicht in der Lage, vom Standpunkte Höhlers und Brauns, bezw. des Jesuitismus die Drechselsche Kritik als unberechtigt abzulehnen; mein Auftreten ist ja gerade deshalb erfolgt, weil ich in jener Richtung die Ursache der beklagenswerten Zustände auf katholischer Seite erkannte, insbesondere auch für die Zurückdrängung der Laien aus dem unmittelbaren Interesse an den großen Fragen über die religiösen und sittlichen Probleme. Infolgedessen zeigen die katholischen Laien vielfach wenig Widerstandskraft, wenn dieselben doch einmal in jene Lebenskreise kommen, wo man darauf hält, selber mehr oder weniger gründlich, sei es religionsfreundlich oder glaubensfeindlich zu den großen Fragen der Weltanschauung, des Christentums und des Glaubensbekenntnisses Stellung zu nehmen: ich meine nicht bloß en bloc, wie dies durch politische Parteizugehörigkeit geschieht, sondern durch unmittelbares Interesse an den religiösen Fragen der Gegenwart.

Im Wesen und Geist des Katholizismus, seines Priestertums und seiner Hierarchie liegt nichts, was zu einer Hemmung des geistigen Strebens der Laien in Glaubenssachen nötigte. Das Priestertum ist nach katholischer Idee dem Evangelium zufolge nicht eine Salbung, um über die Seelen zu herrschen, sondern um ihnen zu dienen; das Priestertum ist die sakramentale Weihe der Nächstenliebe, und zwar vor allem der für das eine Notwendige besorgten Nächstenliebe, in berufsmäßiger Betätigung.

Das Priestertum fordert in keiner Weise die juristische Behandlung der geistlichen Güter, d. h. eine solche, welche sich als eine eigentliche Herrschaft über deren Gebrauch darstellt und infolgedessen mehr den äußeren Vollzug, dessen Bedingungen und Formen würdigt. Juristisch ist auch die ausschließliche Inanspruchnahme geistlicher Güter für einen bevorzugten Stand, sei es die christliche Vollkommenheit, sei es die ernstliche Beschäftigung mit den Glaubenswahrheiten. Alle sind zur Kommunion des göttlichen Wortes, alle zur christlichen Vollkommenheit berufen; Ordensgelübde und Priestertum sind nur eine besondere Form, um die vollkommene Hingabe an das Reich Gottes möglichst unmittelbar und ungestört zu betätigen, — wenigstens soweit die äußeren Lebensverhältnisse dies bewirken können. Allein das Innere, der christliche Geist kann alle äußeren Schwierigkeiten und Zerstreuungen des Weltlebens überbieten und in ebensoviele Quellen religiösen Verdienstes umwandeln. Die größere Lebendigkeit des religiösen Geistes kann es mit sich bringen, daß ein Laie in seiner Berufspflicht oder eine Mutter in ihrer Kinderzucht viel unmittelbarer und inniger die Nachfolge und das Werk Christi sowie die Liebe Gottes übt als ein Priester oder Ordensmann, der sich berufsmäßig unmittelbar mit dem Reiche Gottes zu beschäftigen hat, der nicht erst ausdrücklich die religiösen Beweggründe und Ziele zu den irdischen Berufsaufgaben hinzufügen muß, um in letzteren eine Teilnahme am Gotteswerk der Erlösung und Heiligung zu erkennen.

Das Priestertum ist wohl Mittleramt, aber nicht um zu trennen, sondern um den Laien unmittelbar mit Gott und der religiösen Wahrheit und den göttlichen Dingen zu verbinden, nicht um die selbsttätige Gottesverehrung und Sittlichkeit, das eigene Geistesinteresse an Lehre und Geschichte einzuschränken, sondern gerade noch viel kraftvoller anzuregen und zu befruchten. Die Berufstätigkeit soll den echten Christen nicht von Gott trennen, sondern mit Gott verbinden; dadurch wird die Berufsarbeit selber innerlich zu unmittelbarem Gottesdienst. Das geschieht allerdings umsomehr, je inniger das Gebetsleben gepflegt und je eifriger die sakramentalen Gnadenmittel aus der Hand des Priestertums entgegengenommen werden.

Ich kann es weder zugeben noch verstehen, wie so in der katholischen Kirche »der gleiche Wahrheitsboden für alle« fehle. (p. 9.) — Das Zurücktreten der Hl. Schrift aus dem allgemeinen Gebrauch zugunsten einer vielfach faden, überschwenglichen und wundersüchtigen Erbauungsliteratur ist doch kein genügender Grund für solchen Vorwurf. »Kein deutsches Ordinariat der Jetztzeit«, schreibt Drechsel, »wird in der Erinnerung an die katholischen Pfarrer, die zu Bischof Sailers Zeiten aus der Hl. Schrift ihren Geist nährten, diesem Rat (Mannings) unbedenklich zustimmen. Die Kleriker sind leichter zu regieren, die ohne Grübelei einfach gehorchen.« (p. 10.) Die Autorität »darf die religiös selbständige und freie Denktätigkeit nicht aufkommen lassen, weil diese der Autorität feindlich gegenüber treten kann, und deshalb gefährlich erscheinen muß«. (p. 9.)

Was die Hl. Schrift betrifft, so ist dieselbe grundsätzlich und theoretisch in der katholischen Kirche so hoch und so sicher gestellt, daß es nur auf den lebendigen Geist in Klerus und Volk ankommt, ob und wie sie gebührend zur Geltung gebracht wird. Als Gotteswort steht sie in der katholischen Kirche unantastbar sicher; ob auch im Protestantismus?

Was bei Manning und bei mir den Anlaß zu den kritischen Erörterungen gab, war nicht etwa die Meinung, man mache in der katholischen Praxis homiletisch oder liturgisch zu wenig Gebrauch von einzelnen biblischen Schriftstellen, sondern der Wunsch, daß man mehr im wirklichen Zusammenhang und damit aus der eigentlichen Gedankenwelt der Hl. Schrift heraus denken und predigen, beten und lehren solle, d. h. aus den göttlichen Grundwahrheiten der Offenbarung, nicht aus modernen Spezialitäten, für die man allerdings die hl. Schrifttexte — aus ihrem Zusammenhang herausgerissen — mystisch ausdeuten kann.

Das erregt freilich Bedenken, was ich bei den Theologen der Jesuitenschule in neuerer Zeit zu bemerken glaube, daß sie die Hl. Schrift nicht mehr, wie es in der Kirche immer war, an erster Stelle als Glaubensquelle nennen und behandeln, sondern erst nach der Überlieferung an zweiter Stelle, als ob sie nicht auf besonderer Inspiration beruhte, sondern nur der erste und klassische Niederschlag der Tradition wäre. Das wäre wohl antiprotestantisch, aber nicht katholisch.

IV. Kultur der Neuzeit und der Protestantismus.

Dem Protestantismus als solchen kann ich trotz Drechsels Wunsch das eigentliche Verdienst der weltlichen Regsamkeit der protestantischen Völker nicht zuerkennen, und zwar deshalb nicht, weil dem die ursprünglichen Grundsätze der Reformation gegenüberstehen. Mag sein, daß Luther dabei zuerst von richtigen Zielen und Absichten ausging und daß er sich nur durch die Heftigkeit des Kampfes gegen die Mißbräuche dazu fortreißen ließ, das biblisch und vernünftig Berechtigte mit zu verwerfen: allein er hat es eben getan und seinen Bannfluch nicht bloß auf Mißbräuche geschleudert, sondern auch auf die guten Werke und auf die Willensfreiheit selber. Wäre Luther bei dem Kampf gegen die Mißbräuche geblieben, so wäre deren Abschaffung vielleicht um so eher und gründlicher herbeigeführt und das Übel der Kirchenspaltung sowie unsägliches Elend für Deutschland erspart worden.

Wie kann man die Reformation als die Ursache der weltlichen Regsamkeit der protestantischen Völker preisen, nachdem dieselbe die Lehrsätze von der Entbehrlichkeit der guten Werke, von der Unfreiheit des Willens, von der vollständigen Verdorbenheit der menschlichen Natur durch die Erbsünde aufstellte, sowie von der unwiderstehlichen Gewalt der Gnade und des Teufels über den unfreien Willen?

Die Überspannung des Gegensatzes von seiten Luthers ist um so bedauerlicher, je mehr man die Vorzüge seiner Persönlichkeit schätzt. Tatsächlich hat der Protestantismus damit ein vernunftfeindliches, naturfeindliches Prinzip, eine mystische und zugleich satanistische Neigung als Erbteil mitbekommen, und zwar viel radikaler und stärker, als es bei den einseitigen Grund-Richtungen im Katholizismus zu finden ist. Dr. Luther sah in der Natur wie in der natürlichen Sittlichkeit, in der tatsächlichen Entwicklung der Kirche zum Papsttum geradezu die reine Herrschaft des bösen Geistes. In der ganzen Geschichte des Christentums ist wohl kein Mann von kirchlichem Einfluß zu nennen, bei dem der Teufel und der Satanismus eine solche Bedeutung hatte wie bei Luther.

Daran — samt den Hexenprozessen — möge Drechsel sich erinnern, ehe er die katholische Glaubensüberlieferung als den Boden bezeichnet, »auf dem heute so sonderbare Blüten gedeihen, wie der Lourdes-Kultus und der Glaube an den Vaughan-Schwindel«.

Höhler, der hierin sehr bedenkliche Folgerungen aus meiner Schrift findet, unterläßt es vorsichtshalber (p. 78), die beiden Gründe anzugeben, um derentwillen Drechsel den Dank gegen Luther ausspricht, daß er die Tradition abgetan habe.

Gewöhnlich sind in einem System zwei oder mehrere Grundrichtungen verbunden, deren wechselseitiges Ringen von größtem Vorteil ist. Man sollte deshalb, wie Drechsel, Hoensbroech u. a. tun, nicht über dem Jesuitismus und Ultramontanismus in der katholischen Kirche das vernunft- und fortschrittsfreundliche Prinzip verkennen, das die persönliche Selbständigkeit neben der Autorität, das Innere gegenüber dem Äußeren betont. Der Protestantismus zeigt dieselben Gegensätze, nur viel extremer; sie sind schon in den beiden Grundsätzen vom Heilsglauben und der Schriftforschung ausgesprochen. Mönchische Weltverachtung und weltfreudiges Streben sind in Luther und seiner Stiftung vereint. Die beiden protestantischen Grund-Richtungen können eigentlich nur abwechselnd zur Entfaltung kommen: — so sehr sind sie miteinander unvereinbar.

Der gegenwärtige Protestantismus verdankt seine Macht nicht der Mystik und dem Satanismus, sondern der wissenschaftlichen, vernunft- und weltfreundlichen Richtung, dem rationalistischen Prinzip der freien Forschung, das auch dem starren Schriftwort gegenüber die Überlegenheit des Lebens beweist. Allein was heute vorherrscht, tritt später wieder in den Hintergrund: der Protestantismus wird kaum jemals seinen Ursprung aus der Klosterzelle verleugnen. Der mystische Pessimismus und Satanismus wird sich wieder stärker geltend machen und mit ihm die puritanische Unterdrückung der freien Persönlichkeit. In der langen Geschichte der katholischen Kirche hat sich das Autoritätsprinzip wohl noch nie so hart und drückend fühlbar gemacht wie in den orthodoxen Zeiten des Protestantismus seit den Tagen der Kirchenordnung durch Luther und Calvin.

Der Beurteiler muß den religiösen Bewegungen gerecht

werden; das geschieht dadurch, daß er alles Wesentliche darin würdigt. Es ist mir darum unmöglich, bei dem Kulturfortschritt der protestantischen Völker als die eigentliche Ursache den Protestantismus selber zu erkennen. Das verbietet die feindselige Stellung zur Natur, Vernunft und Willensfreiheit, die Luther und die gesamte Reformation sofort einnahm und dem Protestantismus als Erbteil hinterließ.

Wohl aber gebe ich ein Zweifaches zu: Jede Erregung des geistigen Lebens, intensiv und extensiv, ist als solche ein mächtiger Vorteil und bringt die schlummernden Kräfte und Bestrebungen bei Freund und Feind zur Entwicklung. So geschah es bei allen geistigen und politischen Umwälzungen. Mag auch der ursprüngliche Inhalt und Zweck der Erregung verkehrt und unhaltbar sein: die mächtig aufgerüttelte Geistestätigkeit stößt die gröberen Irrtümer und Mängel bald aus.

Dazu kommt bei der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts noch ein Zweites. Der Protestantismus wollte eine Vereinfachung des Christentums. Dies konnte geschehen durch die Vertiefung und Steigerung des religiösen Lebens zu einer Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit. Das wollten natürlich die führenden Geister. Allein die große Masse findet es zu diesem Zweck genügend, wenn die äußeren Religionsübungen abgeschafft oder wenigstens freigestellt werden. Dazu bedarf es keiner geistigen Anstrengung und Erhebung: nichts ist leichter, als äußere Übungen zu unterlassen, besonders dann, wenn innen nicht viel Geist und Wahrheit lebendig ist.

Die Reformation hatte demnach keine Mühe notwendig, um den Beifall der Massen für ihren Kampf gegen die Aszese und die guten Werke zu finden.

Diese Verwerfung der Aszese und der werktätigen Frömmigkeit, Abtötung und Wohltätigkeit, sowie die Freigabe des Gottesdienstes hatte zur unmittelbaren Folge eine unleugbare Verwilderung der Sitten, die niemand mehr beklagt hat als Luther selbst. Eine andere Folge war, daß für die weltlichen Berufsaufgaben mehr Raum und Zeit, aber auch höhere Wertschätzung da war — trotz der entgegengesetzten Lehre von der vollen Naturverderbnis durch Erbsünde und Teufel. Die Unvernunft dieser Lehren war so groß, daß sie nicht lange

in der ernstlich gemeinten Überzeugung der Protestanten die Herrschaft behaupten konnten.

Gerade das reiche und strebsame Bürgertum der freien Städte nahm mit Bereitwilligkeit eine Religionsbewegung auf, welche es von den lästigen und anspruchsvollen Idealen des katholischen Kirchentums befreite und die religiösen Verpflichtungen auf das allergeringste äußere Maß zurückführte.

Ins Innere ließ sich das reichsstädtische Bürgertum nicht viel hineinreden: dazu gab ihm der Grundsatz von der evangelischen Freiheit sogar ausdrücklich das Recht. Für diese Kreise, denen die Zukunft gehörte, bedeutete die Reformation die Emanzipation des industriellen Bürgertums von den lästigen Ansprüchen der katholischen Vielbeschäftigung um das Jenseits; man nahm die Reformation gerne an, insofern sie das Christentum viel anspruchsloser machte und den Menschen der Erde zurückgab.

Allein, daß dies der Kern und Endzweck des Evangelismus sei, wird Drechsel wohl kaum behaupten wollen. Die Lehre Jesu zielte gewiß nicht darauf hinaus, den Menschen der Erde zurückzugeben, sondern gerade zur Weltverleugnung umzustimmen und ganz und gar für das Himmelreich zu gewinnen. Woher kommen denn die Vorwürfe, wie »Lazzaronimoral«, »Kulturfeindlichkeit« gegen die allereigenste Lehre Jesu?

Die evangelische Freiheit des Neuen Bundes bedeutet freilich nicht Vernachlässigung der Pflichten im irdischen Lebenskreis, sondern innere Erhebung des Geistes über alle Güter und Aufgaben, welche den Christen befähigt, trotz der gewissenhaftesten Pflichterfüllung in der Welt, in Familie und Beruf, mit ungeteilter Hingebung Gott allein als dem eigenen und allgemeinen Lebenszweck aller Seelen anzugehören und tatkräftig dienstbar zu sein. Der Geist des Neuen Bundes war im Urchristentum nicht schon da, wenn man sich über die Übungen und Vorschriften des mosaischen Gesetzes einfach hinaussetzte: sonst gäbe es nichts Leichteres als die Erfüllung des christlichen Religionsideals. Gerade so bedurfte es im 16. Jahrhundert keiner geistigen Erhebung, um sich mit Geringschätzung und Spott über die Abtötungen und Fastengesetze, über die Beicht- und Gebetspflichten, über

Sakramente und Ordensgelübde, über die Forderungen der Kirchengebote hinwegzusetzen. All das nicht zu tun, war sehr leicht; aber damit war eben noch lange nicht ein Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit gegeben! Nichts ist leichter, als die Christus- und Heiligenbilder zusammenzuschlagen, die kostbaren Geräte des kirchlichen Kultus zu säkularisieren, die Bußübungen und die Heiligenverehrung zu verspotten, alle Pflichten des äußeren Gottesdienstes als ungültig zu vernachlässigen: allein die Gottesliebe im Geist und in der Wahrheit ist damit noch nicht im geringsten bekundet oder betätigt. Bei allen äußeren Andachtsformen und kirchlichen Übungen, bei dem frommen Gebrauch der Bilder und bei der Verehrung der Heiligen innerlich frei zu bleiben, ja gerade um so kraftvoller mittelst derselben sich zum unmittelbaren Geistesverkehr mit Gott zu erheben und Ihn, den allein wahren Gott mit ungeteilter Seele glaubend, hoffend und liebend zu umfassen (te solum verum Deum pura mente sectari), das ist Religion im Geist und in der Wahrheit. Noch mehr, hierzu der geschöpflichen Mittler psychologisch nicht zu bedürfen, und trotzdem — ohne die Jakobsleiter der geschöpflichen Mittler sachlicher oder persönlicher Art mit Christus in Gott als dem Zielpunkt alles Glaubens, Hoffens und Liebens zu leben, das ist die Religion der Vollendung.

Es ist keine besondere Schwierigkeit, es bedarf keines besonderen Gebotes und keiner übernatürlichen Offenbarung, um die Gebildeten und die Menschheit überhaupt zu geregelter Berufstätigkeit und produktiver Kulturarbeit zu bestimmen: dazu helfen zahllose Bundesgenossen zusammen, vor allem die Notdurft des Lebens, das Bedürfnis nach einem Lebensinhalt, die vielfache Unerträglichkeit eines beruflosen Müßiggangs, die Scheu vor dem Alleinsein mit sich selber, das natürliche Verlangen nach einer sicheren Lebensstellung, nach Genuß, Besitz, Macht und Ansehen. Die Schwierigkeit liegt darin, daß der Mensch in diesen Bestrebungen nicht ganz und gar aufgehe, sich der Ewigkeit und ihren Anforderungen nicht entfremde und infolgedessen schon auf Erden schweren Schicksalsschlägen gegenüber nicht widerstandsunfähig werde. Die Aufgabe und der Zweck des Evangeliums zielt dahin, den Menschen mit einer solchen Erkenntnis und Liebe Gottes als des allein Wahren und Guten

zu erfüllen, daß er trotz aller Arbeit und Pflichterfüllung in Familie und Vaterland, im Dienste der irdischen Kultur, aber auch trotz aller Unglücksfälle, durch all das nicht bloß im unmittelbaren Dienste Gottes und des gemeinsamen Seelenheiles innerlich nicht gestört und gehemmt, sondern geradezu gefördert und angeregt wird. Das Bewußtsein der Bürgerpflicht im Himmelreich wird dann zu einer Läuterung, Befruchtung und Verklärung der Bürgerpflicht auf Erden. Die Weltkultur wird als Provinz des Gottesstaates erkannt und gepflegt.

Ob die Förderung der weltlichen Berufstätigkeit und der irdischen Kulturaufgaben innerhalb des protestantischen Machtbereiches wirklich im Dienst des religiösen Geistes und der lebendig erfaßten Verpflichtung für das Himmelreich und die innere Gottesgemeinschaft stehe, oder ob sie eine Verweltlichung der christlichen Gesellschaft im Denken und Leben darstelle, das wäre zu untersuchen. Wenn wir nun die protestantischen Stimmen hierüber vernehmen, wird sich dann eine solche Beantwortung dieser heikeln Frage ergeben, daß die Reformation als ein Prinzip des Fortschrittes in der innigeren, eifrigeren, allgemeineren und tatkräftigeren Verwirklichung des Evangeliums erkannt würde?

Leere Kirchen und die Glaubensentfremdung weiter Kreise, die Zersetzung des apostolischen Glaubensbekenntnisses und die Herabstimmung des Evangeliums, seiner Geheimnisse und der heiligen Handlungen zum Gewöhnlichen ist gewiß keine Erfüllung des Ideals Christi, so wenig als die Überwucherung in äußeren Formen, Mittlern und Gebräuchen.

Wenn es ein Recht gibt, irgendwo von einer äußeren Ersatzleistung für die eigentliche Religion zu sprechen, so ist das gewiß dort der Fall, wo die ansehnlichen Beitragsleistungen für kirchliche Zwecke, die äußeren Gunsterweisungen und Förderungen der eigenen Konfession vielfach eine Kundgebung des Dankes dafür sind, daß man persönlich und mit dem inneren Menschen nicht in lästig empfundener Weise für die Religionsübung in Anspruch genommen wird. Man mag über die Kasuistik der jesuitischen Geistesrichtung im Katholizismus urteilen, wie man will, die katholische Kirche selber nimmt in ernster Weise den ganzen Menschen und die Persönlichkeit selber für die Religion in

Anspruch — so daß ihr gerade (insbesondere bei Ehe und Begräbnis) vielfach der Vorwurf der Intoleranz gemacht wird.

Auch die Frage muß an Drechsel gestellt werden: Hat der Katholizismus seit der Glaubensspaltung und dem Trienter Konzil nicht eine ganz gewaltige und durchgreifende sittlich-religiöse Erhebung in Klerus und Volk bewirkt, eine unvergleichliche Steigerung der Gewissenhaftigkeit und Sittenreinheit, eine unerschöpfliche Fruchtbarkeit an Werken der Nächstenliebe wie der Frömmigkeit? Kann man protestantischerseits die Lebendigkeit, Innigkeit, sittliche Reinheit und Aufopferungskraft der katholischen Völker verkennen oder geringschätzig beurteilen?

Daß die hierarchisch-sakramentale Kirche vor allem auf das Unsichtbare und Übernatürliche als die höhere und schwierigere Lebensaufgabe des Menschen hindrängt, ist verständlich, ist sie ja nur als Organisation der übernatürlichen Lebensaufgabe dem Staate gegenüber selbständig berechtigt. Je mehr eine Kirche im Staate untergeht, um so weniger betont sie den selbständigen Wert des Übernatürlichen. Hieraus mag es sich erklären, daß die Entwicklung der katholischen Völker mehr in der Richtung von Kultus und Aszese vor sich ging, diejenige der protestantischen Völker mehr in der Richtung der bürgerlichen Kulturaufgaben.

Die Triebkräfte zu beidem sind älter als das 16. Jahrhundert: es sind die christlichen Ideen der göttlichen Offenbarung selber, welche sich in mannigfaltiger Weise dem Zeitenlauf entsprechend wirksam erweisen. Darum sei dem allein die Ehre, welcher der Lehrer dieser Ideen war und ist.

Das Verdienst der katholischen Kirche, ein Jahrtausend lang sich darum abgemüht zu haben, die göttlichen Ideen des Christentums und seiner Nächstenliebe bei den Völkern Europas heimisch zu machen, bleibt unzweifelhaft bestehen, mag man über Luthers Tat urteilen wie immer. Ich möchte sagen: Die einzelnen Menschen, Völker und Zeiten sind fast zu eng und beschränkt, um das Religionsideal des Evangeliums ganz und vollkommen zu verwirklichen. Eine Richtung wie Kultus und Aszese oder wie Humanität und Bürgertugend nimmt oft einseitig den Menschen, ja ganze Völker und Zeiten gefangen.

Die Erhebung der Reformatoren gegen die Hierarchie, die

Aszese und den Kultus mußte naturgemäß jenen Kräften zugute kommen, welche im Dienst der natürlichen und sozialen Sittlichkeit stehen und weniger Abtötung und Selbstverleugnung als Bessergestaltung der Verhältnisse erstreben. Der aszetische Geist treibt dazu an, sich im Dienst des Elends abzutöten und Opfer der Nächstenliebe zu bringen; der schaffensfreudige Geist drängt dazu, über die Ursachen der Übelstände, Krankheiten, Hungersnöte, Verheerungen wissenschaftlich nachzuforschen und auf planmäßige Abhilfe zu sinnen. Leicht kann es dazu kommen, daß man von diesem Standpunkt aus die Pflege des Kultus und der Aszese als Hemmnis der Kulturentwicklung bekämpft; Protestantismus, Aufklärung, Freimaurerei sind die wichtigsten Formen dieses Gegensatzes. Aber ihre eigenen positiven Ideale sind christlichen Ursprungs; auch sie leben von der göttlichen Offenbarung. Den katholischen Geist hindert nichts, was wahrhaft katholisch ist, daß er dasjenige pflege, was den protestantischen Kulturnationen in neuester Zeit einen Vorsprung gegeben hat.

V. Die Tat Jesu und die Tat Luthers.

Drechsel billigt meine grundsätzliche Erörterung über Konservatismus und Fortschritt — aber er vermißt die entsprechende Schlußfolgerung und Nutzanwendung. Die Unterscheidung zwischen Katholizismus und Romanismus sei nicht genügend. (Hierin sind katholische wie protestantische Beurteiler doch ganz anderer Meinung: so z. B. Baumstark und Hansjakob, Nippold und Hoensbroech.) »Schell hatte gar nicht daran gedacht, als er schrieb: ‚Nichts war in wahrem Sinne konservativer als Jesu Angriff auf den damaligen Pharisäismus und Sadduzäismus. Denn beide waren trotz alles Eifers und aller Gesetzlichkeit nicht weniger deshalb . . . eine Gefährdung und Zersetzung der Religion überhaupt und der Offenbarungsreligion insbesondere, weil sie von der herrschenden Schultheologie, von der bestgemeinten Aszese und legitimen Hierarchie des Tempels vertreten wurden, sondern in noch viel höherem Maße deshalb, weil sie eine Gefährdung der Religion von innen und von oben darstellten, weil sie dieselbe in gesetzlichen Formen vollzogen‘, er hatte gar nicht daran gedacht, daß man vor diese Sätze statt des Namens Jesu ebenso berechtigt den Namen Luthers

setzen konnte.« Kurz, das Prinzip des Fortschritts müßte mich folgerichtig — zum Protestantismus treiben. So Drechsel S. 12. Höhler stimmt ihm bei, insofern die Folgerung Drechsels mich betrifft, und meint, »die Erwägung dieser Drechselschen Fragen könne dem Herrn Professor nicht genug empfohlen werden« und sei höchst geeignet, mich sehr nachdenklich zu machen. So S. 77, 78. Höhler sieht in mir den unglücklichen Apologeten, der in seinen eigenen Schlingen gefangen wird, weil er es gewagt, sich von dem sicheren Wege der Schule zu entfernen und mit dem Prinzip des Fortschritts zu liebäugeln.

Über Drechsels Kühnheit muß ich freilich staunen; aber noch mehr über Höhlers Besorgnis. Denn wenn einer in Drechsels Schlingen gefangen ist, dann bin nicht ich es, sondern — Höhler.

Drechsel hat freilich recht — **wenn** der Protestantismus ebenso ein Fortschritt über den Katholizismus hinaus ist, wie das Evangelium ein Fortschritt über das Judentum hinaus war. Drechsel hat ganz recht, **wenn** Luthers Angriff auf die Kirche ebenso berechtigt war, wie Jesu Angriff auf den Pharisäismus und Sadduzäismus. Drechsel hat ganz recht, **wenn** der **Katholizismus selber** eine Gefährdung und Zersetzung des Christentums von innen und von oben bedeutet, wie einst der Geist, den Jesus bekämpfte. — Ich habe die grundsätzliche Kraft und Aufgabe des Katholizismus zur fortschreitenden Verwirklichung des Evangeliums ausgesprochen, folgt daraus etwa, daß Luthers Angriff und der Protestantismus **wirklich** ein Fortschritt war? Besteht denn die Energie des Fortschritts vor allem im Zerschlagen der überlieferten Formen, auf die sich der Konservatismus versteift, oder nicht vielmehr in der Erweckung jenes lebendigen Geistes, der die Knechtschaft der Formen verneint, aber alle Formen sich dienstbar zu machen versteht, jenes Geistes, der sich in keiner Form begraben läßt, wohl aber seinerseits alle Formen zu beleben versteht?

Ja, **wenn** Ihre zwei Voraussetzungen zutreffen, dann haben Sie beide, meine Herren Drechsel und Höhler, jeder in seiner Weise, recht! Diese beiden stillschweigenden Voraussetzungen Drechsels und Zugeständnisse Höhlers sind: Erstens: Aus der grundsätzlichen Forderung des Fortschritts im

Christentum folgt, daß alles wirklich ein Fortschritt ist, was sich als solchen ausgibt. Zweitens: Wenn Jesus in seinem Kampf gegen das hierarchische Judentum recht hatte, dann hat auch Luther im Kampf gegen die katholische Kirche recht gehabt.

Herrn Drechsel möchte ich insbesondere noch folgendes erwidern: Auch dann, wenn obige Voraussetzungen hinsichtlich des vielgestaltigen Protestantismus als zutreffend erwiesen wären, so würde ich doch noch ein sehr großes Bedenken tragen: denn auch im protestantischen Lager sehe ich Autoritäten, welche den Fortschritt hemmen; auch im Protestantismus sehe ich Formen, die des Geistes entbehren und deren Zerbrechen — kein Rückschritt wäre.

Was aber Drechsels Vorwurf eines Eiertanzes im katholischen Schriftbeweis betrifft, so ist er nicht näher begründet; ich bin zunächst auch nur für meine eigene Führung des dogmatischen Schriftbeweises verantwortlich und bin bereit, Rechenschaft zu stehen. Vorläufig sei Drechsel nur an Nippolds Wort erinnert, der von der zur Mode gewordenen Umdeutung der dogmatischen Formeln im Protestantismus sagt: »Der von orthodoxer Seite erhobene Vorwurf der Falschmünzerei findet hier (in den freidenkerischen Volkskreisen) ein lautes Echo«. Neueste Kirchengeschichte 3, 2, 1896, S. 36.

Herrn Höhler sei hingegen bemerkt: Wenn ein Schriftsteller nur das sagen wollte, was gar keiner Gefahr der Mißdeutung ausgesetzt ist, dann wird er viel besser im Frieden des Privatlebens bleiben. Wer sich scheut, seiner Überzeugung gemäß die Wahrheit zu sagen, aus Sorge, mißdeutet zu werden, taugt ganz und gar nicht auf den Kriegsschauplatz der Geisterfehde. Sedeat post fornacem et habeat bonam pacem!

VI. Die Jesuitenfrage.

Drechsel vermißt bei mir auch den vollen Ernst in der Bekämpfung des Jesuitismus. Ob er auch umgekehrt bei den Jesuiten den vollen Ernst in Bekämpfung meiner vermissen wird? — Wie kann mir denn Drechsel zumuten, wenn ich ehrlich denke und schreibe, und nicht mit »Phrasen«, daß ich mit den »dem Katholizismus bisher ungewohnten Schlagworten« nach Fortschritt, Frei-

heit und selbständigem Denken rufe und gleichzeitig den Jesuiten die geistige Freiheit vorenthalten solle? Ich glaube, dort herrscht die »Phrase«, wo die Folgerichtigkeit mangelt, wo man, wie Drechsel, trotz aller Freiheitsgrundsätze nicht den Mut hat, den Jesuiten zu gewähren, was man allen wissenschaftlichen und religiösen Richtungen insoweit gewährt, als sie die Grundlagen des modernen Staates nicht ungesetzlich angreifen. Wenn der Orden durch seine kirchenpolitischen Bestrebungen und Lehren Bedenken einflößt, so halte der Staat demgegenüber die Augen offen und die geeigneten Maßregeln zur Abwehr bereit; aber Gewalt- und Präventivmaßregeln sind nur dem gegenüber berechtigt, der selber zu seinen Gunsten solche gebraucht und fordert. Tatsächlich entfaltet der Jesuitenorden in Deutschland ganz offenkundig seine Tätigkeit; wozu also das gehässige Jesuitengesetz?

Drechsels Eintreten für das Jesuitengesetz ist um so unbegreiflicher, weil er selber den Jesuitismus bezw. »die auf Gewalt spekulierende Kirchenrichtung« viel ungefährlicher für den Protestantismus erklärt wie »die gelehrte, gebildete und fromme Phrase«, »in unserer Zeit die katholisch-wissenschaftliche, wie vor 60 Jahren die romantisch-katholische Phrase. Ich meine, eine Theologie, die es verstünde, die moderne Wissenschaft als Kunstbrücke zu benützen, um den tiefen und breiten Spalt zwischen dem ursprünglichen Christentum und der römischen Religionsauffassung zu überbauen und zu verdecken (?), würde in der Eroberung der gebildeten Protestanten mehr Glück haben als der Jesuitismus. Eine katholische Theologie, die den gelehrten Apparat, die Sprechweise und die Methode der gegenwärtigen deutsch-protestantischen Wissenschaft, dazu die dem Katholizismus bisher ungewohnten Schlagworte von Fortschritt, Freiheit und selbständigem Denken dazu benutzte, um die katholischen Lehrsätze bis zur Unfehlbarkeit als göttliche Wahrheit scheinbar richtig zu beweisen und die katholischen Kultusformen annehmbar zu machen, würde in Deutschland dem Protestantismus unter den Gebildeten den Boden abgraben«. S. 18. 19. Daher meint Drechsel, die Protestanten hätten nichts verloren, wenn man (kirchlicherseits) meiner Theologie die Adern unterbinde. S. 18. Schon hieraus ist zu erkennen, wie klug und gut der Rat derjenigen für die katholischen Interessen war, die mit Pfarrer

Huhn nach Maßregelungen gegen mich riefen. Hingegen beurteilt Drechsel den Jesuitismus also: »Schon bei seiner Geburt greisenhaft klug und nur für eine Reihe von geistigen Künsten und Kunststücken gedrillt, produzierte er niemals jugendlich quellfrische Gedanken und, weil er nicht in die Tiefe konnte und darum in religiöse Spielereien und krasse Übertreibungen sich verlor, wirtschaftete er geistig überall bald ab«. S. 18. Er habe darum seine Erfolge außer obigen Mitteln der Herabstimmung des Christentums nur den Machtmitteln der Staatsgewalt zu verdanken. »Auf dem geistigen Gebiet fürchten wir diesen politischen Orden nicht«. S. 18. Und doch ruft Drechsel selber gegen den Jesuitismus nach den Machtmitteln des Staates, gegen die katholische Wissenschaft im nichtjesuitischen Sinne nach den Machtmitteln der Kirche, »um ihr die Adern zu unterbinden«? Das ist kein Zeichen von protestantischem Selbstvertrauen!

Bei aller Polemik möge man erwägen: Wer sich an der Wahrheit vergreift, geht daran zugrunde. Über die Überzeugungskraft geschichtlicher Tatsachen helfen keine Distinktionen und Ausreden hinweg. Contra factum non valet argumentum. Die Geschichte läßt sich nicht schulmeistern und abändern. Die Wahrheit ist eben, wie Esdras 4, 38 und im Anschluß daran Leo XIII. in seiner Enzyklika über die Hl. Schrift hervorhebt, das Allerstärkste in der Welt. Mögen einzelne, ja ganze Schulen und Richtungen die Wahrheit anderen Idealen gegenüber an die zweite Stelle rücken: die Formen dafür sind verschieden — Luther und Kant haben es in durchgreifendem Maße getan und sich gegen den Intellektualismus ausgesprochen —; allein einer so alten, großen, vieldeutigen und unermüdlich einflußreichen Kirche wie dem Katholizismus gegenüber darf man doch nicht wie Blanckmeister (im »Pfarrhaus« 1897. 9. 143) mit dem Satze kommen: die Wahrheit sei das protestantische Ideal, die Kirche das katholische Ideal! Und Harnack bezeichnet — mit vollem Recht — den Intellektualismus als den ältesten Grundzug des Katholizismus! Die Reformation ist gerade gegen den Lehrcharakter des Evangeliums aufgetreten und hat den Begriff des Gefühlsglaubens anstatt des katholischen Bekenntnisglaubens aufgestellt, hat die Vernunft für eine geborene Närrin erklärt, die Gnade und den Seelenfrieden (wie Buddha) über die Wahrheit erhoben! Wohl

mag die Studienordnung der Jesuiten kein Beleg dafür sein, daß die Gesellschaft den Thomismus aus rein intellektualistischem Interesse und in seinem eigentlichen Grundgedanken aufgenommen habe, sondern daß das Ideal der Kirche und deren Förderung ihr auch für die Studienordnung maßgebend war: allein ist Mecklenburg der Protestantismus? — Und dann: Ist der Protestantismus nicht selber antiintellektualistisch? — Uns gilt die Wahrheit als das höchste Ideal, auch in der Religion und im Evangelium: sie ist der Baum des Lebens.

Häckels Monismus und der christliche Glaube an Gott und Geist.[1]

Man hatte sich in den Kreisen des Kirchenglaubens wie der Wissenschaft seit zwei Jahrzehnten in die Anschauung hineingelebt, der Materialismus, oder wie es jetzt üblich ist zu sagen, der (naturalistische) Monismus sei eine überwundene Tatsache. Der Siegeslauf von Büchners »Kraft und Stoff«, der noch immer fortdauert und gegen Gott und Geist mächtig und unter Wahrung des Sittlichguten ankämpft, hätte zwar eine Warnung sein können; allein man ist so gern bereit, sich die Welt so zu denken, daß man dabei in der wissenschaftlichen Genügsamkeit nicht gestört wird. Da erschien Häckels Buch über die Welträtsel: was keinem wirklich philosophischen Werk gelungen war, gelang dem Buche Häckels: ein unvergleichlicher Erfolg im ersten Jahre! Und doch: Mangel jeder Exaktheit im Denken, jeder Folgestrenge und Tiefe im Verwerten und Erklären der Tatsachen, pamphletartige Angriffe gegen den Stifter des Christentums. Was dem Buche seinen Erfolg verschafft hat, war die Begeisterung und Entschiedenheit für den Naturalismus, für den rücksichtslos ausgesprochenen Grundgedanken des materialistischen Monismus. Durch den Entwicklungsgedanken Darwins bereichert, durch die Erfahrung als einziges Erkenntnisprinzip legitimiert, glaubt man das Ideal einer wissenschaftlichen Welterklärung und den vollen Ersatz für den religiösen Glauben im Monismus des Substanzgesetzes und der Entwicklung gewonnen zu haben. Die Welträtsel Häckels und der Erfolg ihres ersten Jahres haben bewiesen, daß der materialistische Monismus nicht tot ist, sondern daß er lebt und daß er sich für den Sieger und Erben der Zukunft betrachtet.

[1] »Freie deutsche Blätter«, Wochenschrift für Politik, Wissenschaft und Kunst. Nr. 9. 1901. Verlag und Redaktion Dr. Joh. Bumüller, Augsburg.

Man darf ihn deshalb kirchlicherseits nicht vornehm ignorieren: er ist eine geistige Großmacht, mit der man sich offen und gründlich auseinandersetzen muß.

Der Monismus der Naturforschung will die exakte Wissenschaft und Welterklärung sein: dadurch bezaubert er die Geister. Man wähnt, in dieser Philosophie der exakten Naturwissenschaft die reine unverfälschte Erfahrung, die vorurteilslose Wiedergabe der empirischen Tatsächlichkeit zu vernehmen. Beim Licht kritischer Exaktheit betrachtet, zeigt sich, daß die schlechthin moderne Weltanschauung Häckels nicht einmal der ersten, grundlegenden und umwälzenden Errungenschaft des neuzeitlichen Denkens gerecht zu werden vermochte, daß nämlich die erste Erfahrungstatsache nicht die Materie, nicht die körperliche Außenwelt, nicht die sinnlichen Empfindungsgegenstände sind, sondern unser Bewußtsein, unsere vorstellende und fühlende, urteilende und wollende Innerlichkeit! Häckel steckt im Bann des naivsten Realismus, er hat das instinktive Vorurteil der sinnlichen Empfindung noch nicht durchschaut, er ahnt nicht, daß der Weg zur Wirklichkeit des Stofflichen nur durch die Innerlichkeit unseres bewußten Seelenlebens führt! Er übersieht, daß die erste Tatsache der Erfahrung, die erste und einzig unmittelbare Gewißheit nicht die körperliche Außenwelt und das Reich der Materie ist, sondern die Empfindung und das Bewußtsein selber! Materie und Körperlichkeit müssen für das kritische Denken erst als äußere Tatsachen erwiesen werden, nicht die Seele, nicht die Innerlichkeit des Bewußtseins! Woher hätten wir eine Ahnung von Ausdehnung, Bewegung und Schwere, wenn sie uns nicht als Inhalt unserer bewußten Empfindung, also unserer seelischen Innerlichkeit gegeben wären? Der materialistische Monismus ist also nicht die exakte, kritische, reine Erfahrungswissenschaft, er ist vielmehr unterwissenschaftlich und steckt im Zauberbann des instinktiven Vorurteils, der naiven Verstricktheit in die Macht des Eindrucks der Maya. Ich habe diesen Nachweis früher geführt in meiner Schrift: Das Problem des Geistes. 1897. Würzburg. Göbel. Nun hat auch Adickes denselben Grundgedanken gegen den Monismus Häckels geltend gemacht.

Das Wahrheitsrecht des materialistischen Monismus selber

soll im folgenden kurz herausgestellt und vorurteilslos geprüft werden.

Die Begründung des Naturalismus wird von Häckel und Büchner durch folgende Behauptungen versucht:

1. Der Stoff ist notwendig mit der Kraft und der Bewegung verbunden.

2. Der Stoff ist notwendig mit der Form oder eigentümlichen Bestimmtheit des Wesens und Wirkens verbunden.

3. Der Stoff ist eine einheitliche Substanz und gleichwohl atomistisch gegliedert oder individualisiert.

4. Der Stoff ist eine einheitliche Substanz und gleichwohl in den Gegensatz von beweglicher oder aktiver Substanz (Weltäther) und von träger oder passiver Substanz (Masse) geschieden.

5. Der Stoff ist die einheitliche Weltsubstanz, als solche notwendig geschieden in anziehungskräftige Masse und in abstoßungskräftigen Äther. Als ersteres ist sie Ursache der Lust, als letzteres der Unlust.

6. Der Stoff ist das Bewegliche und Bewegte; die Bewegung wird durch eine Art Ansteckung von dem einen individualisierten Verdichtungszentrum (Atom) der allerfüllenden Substanz mittelst des die Zwischenräume erfüllenden Äthers auf das andere Atom übertragen.

Das System gegenseitiger Anziehung und Abstoßung ist die Ursache der nachfolgenden Veränderungen.

7. Der bewegte Stoff ist anfangslos und ewig. Die Anfangslosigkeit muß behauptet werden, weil sonst das Sein aus dem Nichts entstanden wäre. Das ist kraft des Kausalgesetzes unmöglich: Aus nichts wird nichts. Folglich war die Materie immer und zwar in anfangsloser Bewegung.

8. Die Materie und ihr Kraftvorrat ist eine unvergängliche Substanz, unvermehrbar und unverminderbar. Also ist sie nicht entstanden, noch erschaffen. Sie ist das ewige Urwesen und der hinreichende Weltgrund. Die Welt oder die Alleinwirklichkeit ist, weil sie ist. Das Seiende muß existieren, weil es das Seiende ist.

9. Die Materie ist notwendig und ewig, weil der leere Raum ein Widerspruch ist.

10. Die Materie ist unendlich ins Kleine und ins Große. Also übersteigt sie alle Verursachung durch den schöpferischen Geist.

11. Die Materie ist vollkommen. Sie ist nicht das ärmste und niedrigste Wesen, sondern das allwirkliche Wesen, das alle Vorzüge der Welt, Kraft, Leben und Geist in sich als dem Urgrunde birgt.

12. Die Materie ist das Prinzip einer einheitlichen Welterklärung; denn die Gesamtheit aller Erscheinungen wird mit Naturnotwendigkeit aus den einfachsten und am wenigsten bedingten Voraussetzungen, den materiellen Bewegungen abgeleitet, insbesondere das Leben, die Empfindung und das Gefühl, der Gedanke und Wille, Sinnlichkeit und Geist finde sich — als verdichtete Bewegung — nur in dem feinorganisierten Gehirn, sei das am meisten Bedingte und Vereinzelte. Der Erklärungsgrund der Dinge müsse allgemein und unbedingt sein. Man müsse das Spätere aus dem Ursprünglichen, das Einzelne aus dem Ganzen, das Vollkommenere aus dem Einfacheren erklären.

Die Gründe, mit denen der materialistische Monismus von Häckel und Büchner erwiesen werden soll, sind bei näherer Würdigung nichts anderes als die in allen Formen wiederholte Versicherung, daß der mechanische Weltzusammenhang die wesenhafte, notwendige, vollkommene, allumfassende und allerzeugende Form des allwirklichen Wesens und selbstwirklichen Daseins sei. Diese Methode ist diejenige, welche jede Weltanschauung zunächst anwendet: denn die energische Entwicklung und Betonung eines Gedankeninhaltes bringt die in ihm vorhandenen Wahrheitsmomente zur Geltung. Allein die Aufgabe besteht darin, diese Wahrheitsmomente herauszuheben, um sie als solche auf ihre Berechtigung und Leistungsfähigkeit zu prüfen. Jede Weltanschauung versichert von ihrem Weltgrund, derselbe sei das wesenhafte Sein, ewig, unendlich, vollkommen, notwendig, selbstgenügend. Allein nicht die Energie der Behauptung entscheidet, sondern der Nachweis, wie diese Vorzüge dem betreffenden Weltgrund vermöge seiner Grundbestimmung zukommen, und daß er dadurch sowohl die Welt als sich selber hinreichend erkläre. Die ontologische Identität von Wesen und Dasein, von Unendlichkeit und Ewigkeit, von Unerschöpflichkeit und Einheit

wird ebenso von dem Theismus und dem Pantheismus behauptet; indem der Naturalismus dasselbe tut, gewinnt er keinen entscheidenden Wahrheitsbeweis. Der Naturalismus macht die mechanische Ursächlichkeit, als einen elementaren Bestandteil der Erscheinungswelt, zum Weltgrund, der Pantheismus das Allwirkliche oder Höchstwirkliche in der Welt, der Theismus das Überweltliche: alle drei Weltanschauungen erklären ihren Weltgrund für das wesenhafte Sein. Dadurch ist also keine Entscheidung erzielt, sondern nur mit Worten dem Postulat genügt, daß der Weltgrund nicht kontingent oder zufällig sein dürfe, also das wesenhafte Sein sein müsse.

Zu diesem Zweck wird vom Naturalismus die ontologische Identität von Stoff und Kraft, von Stoff und Bewegung, von Stoff und Bestimmungsfülle der Wesensformen und Wirkungsweisen behauptet.

Allein der Monismus müßte zeigen, wie der Stoff von Grund aus all das sei, wie seine Grundbestimmung dazu führe und nötige, ihn als Kraft, als Bewegung, als atomistische Vielheit und als zusammenhängende Einheit, als aktive Äthersubstanz und als träge Massensubstanz, als anziehungskräftigen und als abstoßenden Stoff zu denken: wie ferner diese Anziehung das Lustgefühl und die Kraft der Liebe, sowie die Empfindung in sich berge, die Abstoßung hingegen den Haß, die Unlust und die Gleichgültigkeit. Alle Gründe, welche angegeben werden, sind insofern richtig, als sie sagen: Man muß es so annehmen, wenn die Materie als Weltgrund gelten und wenn der überweltliche Gott als Weltschöpfer ausgeschlossen werden soll.

Zu 1—6. Eine ursprüngliche Einheit muß gefordert und als selbstbegründet nachgewiesen werden.

Die Kraft, welche mit dem Stoff wesenhaft verbunden sein soll, könnte nur als Kraft des gleichmäßigen Fortbestandes oder der Veränderung gedacht werden. Da ersteres zu keiner Weltentwicklung führen würde, so ist das zweite anzunehmen. Diese Kraft wäre dann der Trieb der geringsten Raumerfüllung oder fortgesetzter Verdichtung; das Herbeiführen eines möglichst festen Gleichgewichtszustandes. Dies ist das Clausiussche Gesetz der Entropie.

Allein dabei müßte man die Voraussetzung machen, daß

eine möglichste Fülle von Gegensätzen und Unterschieden von vornherein bestehe, welche allmählich dem Gleichgewicht entgegengeführt würden. Dann wäre die unabwendbare Notwendigkeit anzunehmen, daß einmal eine vollkommene Erstarrung der Welt einträte und bliebe. Dies würde ebenso unabwendbar den zeitlichen Anfang der Weltbewegung sowie ein System von Unterschieden und Gegensätzen in jenem Anfangszustand voraussetzen: beides Annahmen, welche dem materialistischen Monismus unannehmbar sind. Allein vom Standpunkt der rein mechanischen Weltanschauung ist es unmöglich, der Notwendigkeit des zeitlichen Ablaufs der Weltenuhr, sowie des zeitlichen Anfangs zu entgehen — solang das Clausiussche Gesetz von der Entropie absolut gültig ist.

Wenn Häckel mit seinem naturwissenschaftlichen Empirismus recht hat, so ist das Clausiussche Gesetz ein Weltgesetz der höchsten Instanz; dann muß Häckel trotz allen Sträubens einen ersten Beweger und einen zeitlich erfolgten Anstoß der Weltentwicklung annehmen. Die Geister — der mechanischen Denkweise — die Häckel gerufen hat, lassen sich nicht mehr bannen — außer durch die grundsätzliche Anerkennung, daß die Gesetze der äußeren Erfahrung nicht die höchsten sind.

Es ist die mechanistische Weltanschauung selber, welche — ganz ihrem Wesen entsprechend — einen Deus ex machina oder einen äußeren Anstoß der Weltentwicklung notwendig macht. Wenn sie ihn ablehnt, so ist dies ein Widerspruch. Es ist keine Entschuldigung für diesen Widerspruch, wenn der zeitliche Anstoß der Weltbewegung ein wenig befriedigender Gedanke ist. Gerade dadurch, daß der Naturalismus eine solche Annahme zu seiner notdürftigen Ergänzung fordert, erweist er seine Unhaltbarkeit. Häckels Ausflucht ist der beste Beweis seiner philosophischen Hilfslosigkeit und Unempfindlichkeit. Vgl. Welträtsel 279—287.

Das Gemeinsame der ersten sechs Grundsätze ist die Forderung: die Materie muß der Erklärungsgrund aller Wesensbestimmungen und Lebensformen sein, wenn sie der Weltgrund ist. Allein es ist nicht nachgewiesen und auch nicht nachweisbar, wie und warum alle diese Unterschiede in der Materie enthalten und aus ihr hervorgegangen sein können. Sie werden einfach als notwendige Folgen an die Materie angehängt. Der Versuch

muß schon deshalb vergeblich sein, weil keine Tatsache zum letzten Erklärungsgrund einer anderen Tatsache geeignet ist, sondern nur eine Tätigkeit; denn alle Ursächlichkeit ist Tätigkeit; natürlich nicht gedachte, sondern wirkliche Tätigkeit. Damit ist indes nur gesagt, daß sie Existenz und einen Inhalt haben müsse: aber beides durch Selbstbestimmung. Nur eine solche Tätigkeit kann die Unterschiede und Gegensätze erklären, in welche die Materie auseinandergeht; die Vielheit der Formen, die Richtungen des Wirkens, die Ausstattung des Wesens und die Verknüpfung aller einzelnen Bestimmtheiten miteinander.

Zu 7—12. Wie die Einheit im Weltgrund mit der unendlichen Fülle der Bestimmtheiten des Wesens und Wirkens zu vereinen und letztere aus ersterer abzuleiten ist, so auch die Ewigkeit oder Anfangs- und Endlosigkeit der Existenz, die Vollkommenheit, Unveränderlichkeit, Notwendigkeit, Fruchtbarkeit der Existenz aus der charakteristischen Grundbestimmung des jeweiligen Weltgrundes. Wie der Stoff die Grundbestimmung des materialistischen Weltgrundes hinsichtlich des Wesens ist, so die Kraft oder die Bewegung hinsichtlich der Existenz. Darum häuft der Monismus alle Vorzüge der Existenz auf seinen Weltgrund: aber nur durch das Postulat ontologischer Identität. Wenn es andere Weltanschauungen auch so machen, so ist dies keine Widerlegung des Naturalismus, aber es gibt ihm auch nicht das Recht, sein Postulat für einen Beweis anzusehen.

Warum soll der im Weltall vorhandene Kraftvorrat ewig, notwendig, unvergänglich, entwicklungskräftig bestehen? Wie erfüllt er die Forderung Kants, der Weltgrund dürfe nicht bloß der abschließende Ergänzungsbegriff oder die denknotwendige Voraussetzung der Welt sein, sondern so mit den positiven Bedingungen des Daseins ausgestattet, daß das Sein und Denken mit ihm anfangen könne? Auch der Materialismus muß die Probe bestehen. Nachdem er die Kette der Weltentwicklung am Nagel des mechanischen Kraftvorrates aufgehängt hat, muß er mit dem Nagel und seiner eigenen Befestigung anfangen, um den in sich selber befestigten Stützpunkt für die daran zu befestigende Kette zu gewinnen.

Die Erfüllung dieser berechtigten Forderung ist für den naturwissenschaftlichen Monismus unmöglich. Die Materie ist

keine Grundbestimmung, auch wenn sie als Kraft gefaßt wird, wodurch ihr ewiges Dasein innerlich begründet oder vernünftig vermittelt würde. Auch mit dem Substanzgesetz vom Kreislauf des Stoffes und der Gleichwertigkeit aller Kraftwirkungen kommen wir nicht über die blinde und brutale Tatsächlichkeit hinaus. Beruft man sich darauf, daß die Materie als kraftbegabte Bewegung der Erfahrung zufolge als unmittelbare Tatsache gegeben sei und demnach das erste Recht habe, als Urtatsache zu gelten, so ist dies unrichtig und nur als Nachwirkung der naiven Anschauungsweise entschuldbar. Die Materie ist der Niederschlag unserer sinnlichen Empfindungsweise und der Neigung zu gegenständlicher Anschaulichkeit und ruhender Festigkeit. Die Materie und die Kraft sind uns unmittelbar nur als ein Teil unseres sinnlichen Vorstellungsinhaltes gegeben. Das gleiche gilt vom Raume. Schon deshalb ist es unmöglich, aus der Undenkbarkeit des leeren Raumes auf die Notwendigkeit der raumerfüllenden Materie zu folgern. Der Raum steht und fällt mit der Körperlichkeit, ebenso die unendliche Verwicklung ins Kleine und Große. All dies gehört zur realen Existenzweise der körperlichen Welt, aber erklärt diese Existenz nicht. All das fordert eine bestimmende Ursächlichkeit, und zwar eine solche, welche der Unendlichkeit der Ausdehnung wie der Verwicklung ebenso vollkommen gerecht wird wie der Fruchtbarkeit und Natürlichkeit des obwaltenden Zusammenhangs. Die Ursache muß allerdings ihrerseits zum Uranfang befähigt sein und sich als befähigt erweisen.

Die Gründe, welche der Materialismus gegen den Gottesglauben und verwandte Weltanschauungen geltend macht, sind etwa folgende:

1. Der Geist und das Bewußtsein, der Wille und die sittliche Vollkommenheit ist der Erfahrung zufolge das am meisten Bedingte, folglich am wenigsten zum Weltgrund geeignet.

2. Die Annahme Gottes bietet keine endgültige Erklärung, sondern nur ein neues Rätsel. Wir müssen auch bei der Ursache nach der Ursache fragen oder bei der Welt als Urtatsache stehen bleiben. Die Annahme Gottes ist ein gewaltsames Abbrechen des Kausalgesetzes: nur die Gesamtwirklichkeit hat das Recht, als der Inbegriff aller Ursachen und Wirkungen zu gelten, nicht eine außerhalb der Gesamtheit angenommene sogenannte erste Ursache.

3. Eine substanzlose Kraft, welche als bildender Genius über dem Chaos der Elemente schwebe, sei ein Unding.

4. Der überweltliche Gott müßte als Persönlichkeit gedacht werden; allein Persönlichkeit ist nur als individuelle Eigentümlichkeit aus der Abhängigkeit von dem ganzen Ursachenzusammenhang denkbar. Persönlichkeit ist raumzeitliche Beschränktheit und das Merkmal der ursächlichen Bedingtheit. Personen kann es daher nur innerhalb des Weltzusammenhangs geben. Alle Merkmale der Einzelpersönlichkeit sind zugleich Folgen unserer geschichtlichen Abstammung und unserer natürlichen Bedingtheit. Daher suchte die Scholastik den Erklärungsgrund der Individualität mit Plato in der Materie; daher dachte sie die reinen Geister als nichtindividuell.

5. Aus Nichts wird Nichts; also ist eine Erschaffung aus Nichts im Widerspruch mit dem Kausalgesetz; folglich der Schöpfer zwecklos.

6. Die Schöpfung bedeutet eine mechanische Herstellung der Wirklichkeit und schließt alle Naturentwicklung von innen aus. Sie würdigt die Natur zur toten Maschine herab und setzt ein ständiges Wunder an die Stelle der inneren Gesetzmäßigkeit.

7. Gott hätte ein ganz untätiges und zweckloses, also unerträgliches Dasein in der Ewigkeit vor der Weltschöpfung. Gott sei nur als Ausflucht der Denkmüdigkeit und als Zuflucht der geistigen Ruhebedürftigkeit mit unendlicher Kraft und Vollkommenheit ausgestattet, um das Dasein der Welt für das rohe Denken so einfach als möglich zu erklären. Allein diese Unendlichkeit seiner Kraft, Weisheit und Güte werde für ihn zur Verlegenheit, sobald man frage, was sein eigenes Dasein für einen Zweck habe und was Gott mit seiner unendlichen Weisheit und Kraft in der Ewigkeit mache.

8. Die Welt ist ins Kleine und Große unendlich: sie ist in ihrem Aufbau so kunstvoll, daß sie nicht von außen her in handwerksmäßiger Weise hervorgebracht sein kann. Die Natur ist zu fein und kompliziert, um das Machwerk eines anderen, das Gebilde einer fremden Schöpfung zu sein.

9. Der Gottesglaube bedeute den Dualismus von Geist und Stoff; er setze an die Stelle eines notwendig wirkenden Prinzips, wie die Materie, die Willkür eines Weltherrschers. Dadurch führe

er zur Knechtung und Entwürdigung des Menschen. Seine Verbreitung erfolge unter Ausnützung der menschlichen Schwächen, wenn nicht, wie früher, durch Gewaltmittel und im Interesse der Selbstsucht derjenigen, welche ihr Herrschbedürfnis unter dem Anspruch verhüllen, die Stellvertreter Gottes zu sein, und ihre Machtstellen dazu gebrauchen, um die Völker soviel wie möglich in geistiger Unselbständigkeit zu erhalten.

Auf die Einwände des Naturalismus ist in Kürze unter Hinweis auf die systematische Ausführung zu erwidern:[1]

1. Geist, Bewußtsein und Wille sind ihrer inneren Beschaffenheit nach allein geeignet, der Weltgrund und die Urtatsache in wesentlich höherem Grade zu sein als die Natur. Gedanke und Wille sind die einzige Form der Selbstbestimmtheit und des Selbstvollzugs, also der Nichtbedürftigkeit einer höheren Ursache. Daß das geistige Leben die meist bedingte Wesensstufe ist, erklärt sich hinreichend aus dem Bedürfnis der Anregung und des Wechselzusammenhangs zwischen der Seele einerseits und dem Reich der Gegenstände, der Wahrheit, der sittlichen Aufgaben und Zwecke. Wenn der Geist einmal als zeitlicher Einzelgeist in Betracht kommt, dann ist er naturgemäß das meistbedingte Wesen, weil er zur Aufnahme und Stellungnahme gegenüber der Gesamtwelt berufen ist. Allein an und für sich ist der Gedanke und Wille die einzige Form, in der das ewige Wesen und Dasein Gegenstand und Inhalt seiner eigenen Tätigkeit und Selbstbestimmung sein kann.

2. Damit ist der Begriff der selbstbestimmten wesenhaften Selbsttat gewonnen, die allein das Kausalgesetz innerlich in sich selber erschöpfend erfüllt, nicht durch Selbsterzeugung, sondern als ewig vollendeter Selbstgedanke und Selbstwille. Darum ist auch kein Abbruch in der Frage nach der hinreichenden Ursache gegeben. Die wesenhafte Selbsttat ist außerdem in höherem Sinne die Allwirklichkeit, mehr als die ins Unendliche erweiterte Welt selber: weil sie dieselbe als ihren Gedanken- und Willensinhalt, als ihr Abbild und Kunstwerk innerlich gestaltet und entfaltet, umfaßt und durchdringt.

---

[1] Über den Schellschen Gottesbegriff, wie er auch hier und in den folgenden Ausführungen sich findet, vgl. das Vorwort zu: »Problem des Geistes«.
Der Herausgeber.

3. Eine substanzlose Kraft ist allerdings ein Widersinn. Allein die Naturforschung löst selber den Stoff restlos in Kraftwirkungen auf. Dadurch wird die Kraft nicht als substanzlos erklärt, sondern als substantiell in sich selber. Damit stimmt die Erkenntnis überein, daß eine träge Masse auch als metaphysische Unterlage oder für die substantielle Funktion nichts nütze: weil alles Tragen und Haben selber wieder Kraftwirkung sei.

Das Substanzerzeugende ist die Kraft: so lautet die neuere Auffassung; nicht die träge Substanz ist die Ursache der Kraft. Das wäre ein Widerspruch: denn nur die Ursächlichkeit kann Ursache oder substanzbildend sein: entweder die eigene oder eine höhere, zuletzt aber jedenfalls die eigene und darum wesenhafte Selbsttat. Die Ursächlichkeit besteht ja in der Bestimmung und Begründung des Seins, der Tatsache. Folglich ist die Tätigkeit die höhere und ursprüngliche Form der Tatsächlichkeit: sie ist in höchster Instanz selber substantiell oder wesenhaft.

4. Die Persönlichkeit ist allerdings vom Weltzusammenhang bestimmt, wenn sie nicht selber dessen bestimmende Ursache ist. — Außerdem ist das eigentliche Wesen der Persönlichkeit in dem Ausgangs- und Zielpunkt des innerlichen Tuns gelegen, nicht in den individuellen Eigentümlichkeiten und Merkmalen, die das Ich dem ursächlichen Weltzusammenhang verdankt. Persönlichkeit und Individualität sind auch in uns zu unterscheiden. Das Ich ist der Besitzer der Individualität, aber geht nicht in ihr auf.

5. Die Erschaffung aus Nichts besagt, daß Gott die Welt nicht aus etwas von ihm Verschiedenem hervorgebracht habe, sondern ganz durch sein wesengestaltendes Denken und seinen daseinbegründenden Willen — ohne Vorbild, ohne Material, ohne Voraussetzung irgendwelcher Art — außer dem Schöpfer selbst.

6. Die Erschaffung ist demnach wesentlich über alle mechanische Verursachung erhaben, die von außen her an die Sache herantritt; das göttliche Denken und Wollen läßt vielmehr von innen heraus, d. h. durch die grundlegende Gesetzmäßigkeit und Kraftentwicklung die Natur wie von selber werden. Die Erschaffung ist jene Verursachung, welche die Wesensgedanken und ihren Weltzusammenhang sich selber verwirklichen läßt. Schöpfung und Entwicklung sind kein Gegensatz; vielmehr fordert die gesetzmäßige Entwicklung vom Niederen zum Höheren als hinreichenden

Erklärungsgrund eine schöpferische Weisheit. Der Obstbaum und sein Leben selber ist ein größeres Kunstwerk als das von ihm geerntete Obst. Das Kornfeld mit seinem Wachstum ist ein erklärungsbedürftigeres Rätsel als Korn, Mehl und Brot.

7. Der Einwand gilt nur, wenn Gottes Dasein und Wesen nicht als der ewige Lebensinhalt und innere Zielgegenstand seines ewigen Denkens und Wollens begriffen wird. Die wesenhafte Selbsttat ist über den Einwand erhaben.

8. Eine Verursachung, welche von außen her und mit Händen oder Werkzeugen an die Schöpfung herantritt, kann im Mißverhältnis zur Feinheit der Naturgestaltung sowie zur Unendlichkeit ihres Aufbaues stehen. Allein der Gedanke, der den ganzen Aufbau und Zusammenhang samt den Elementen desselben erfindet und bestimmt, wird auch einer unendlichen Verwicklung und Entwicklung gerecht, weil er ihr innerstes Gesetz ist; ebenso der Wille, weil er ihr Kraftquell ist.

9. Der Schöpfer-Geist ist als Urheber der Gesetzmäßigkeit wohl Selbstbestimmung, aber nicht Willkür: er ist der Grund aller Vernünftigkeit und Zweckordnung, aller Notwendigkeit und Freiheit. Also ist der Maßstab dessen, was ihm zugeschrieben werden darf und was nicht, jene Weisheit und Güte, welche die Vollendung der Anlagen, Zwecke und Ideale begründet, fördert und verbürgt (Paraklet).

Die Kämpfe des Christentums.[1]

Hat das Christentum eine Zukunft? — Eine Frage, die im abgelaufenen Jahrhundert mehrmals aufgeworfen und unter erregter Teilnahme der Nation verschiedenartig beantwortet worden ist. Das Christentum wird — das gestehen auch die mit Nein Antwortenden zu — noch auf Jahrhunderte hinaus die Religion der breiten Volksschichten, der Kirchenglaube der Zukunft sein: darin liegt die Frage nicht. Durch die Kraft der Kirche und der Kirchen, durch die Wucht der Gewohnheit und der Überlieferung, durch das Ansehen der Vergangenheit werde es noch lange den Angriffen der fortschreitenden Wissenschaft und Kulturgestaltung widerstehen. Aber hat es noch die Kraft des Gedankens und des Zieles, mit dem es einst die Welt von innen heraus erobert hat? Ist dem Christentum nicht selber schon geschehen, was einstens der heidnischen Welt durch das junge Christentum geschah, daß ihm all sein berechtigter Gedankengehalt von einem jugendstarken Erben der Zukunft, vom Monismus, im geistigen Ringen abgenommen und nun in höherer Form als Ideal der Religion, Wissenschaft und Sittlichkeit, des Rechtes und der Kunst geltend gemacht wird, in einer Form, die nicht mehr christlich ist, sondern monistisch, die nicht mehr christlich sein will, die höchstens verschämt und aus pietätvoller Schonung den Zusammenhang mit dem Christentum in frommen Worten aufrechterhält? Steht die Zukunftskraft des Christentums nur noch auf der Macht

---

[1] »Türmer« III. Jahrg. Heft 12. 1901. Diese Studie hat manche Mißverständnisse hervorgerufen, namentlich hat man getadelt die zweimal vorkommende Wendung, das Christentum habe drei große Konfessionen aus sich geboren, »den Arianismus, das byzantinische Kirchentum und den Protestantismus«, ebenso auch die scheinbare Anerkennung des Protestantismus, namentlich seines Persönlichkeitsideals. Diese Mißverständnisse finden sich in den beiden folgenden Abhandlungen dieser Sammlung energisch und unzweideutig klargestellt. Der Herausgeber.

der Kirche, auf der Macht der Autorität und der Tradition, oder auf der Macht seines Gedankens, seines Lebenszieles?

Wir schauen in die Zukunft mit dem Licht der Vergangenheit. Das Christentum hat den Lebenslauf eines geistigen Kampfes hinter sich. Dreimal hat es auf Tod und Leben gerungen: der Hellenismus, der Islam, die Renaissance und der Monismus sind der Reihe nach auf die Walstatt getreten und haben sich mit dem Christentum als Ideal und als Leben gemessen.

Das Christentum hat in diesem Riesenkampf um die Palme des Ideals und des Lebens drei große Konfessionen aus sich geboren: den Arianismus, das byzantinische Kirchentum, den Protestantismus. Die Frage ist: Hat ihm dieser Kampf nicht schließlich den ursprünglichen Wahrheitsgehalt genommen (durch Ausscheidung der neuentstandenen Konfessionen aus einseitigem Gegensatz zum modernen Geiste?) und nur das harte und darum noch lange widerstandsfähige Äußere, das Kirchentum mit seinem Erbteil überlieferter Gedanken und überlieferter Funktionen gelassen? Ein Erbteil, das durch die Gebundenheit an vergangene Zeiten den Erben selber mehr und mehr zum Lastträger der Vergangenheit anstatt zum Sieger der Zukunft weiht?

I.

Hellenismus und Arianismus.

Das Christentum trat in die Gärung eines allgemeinen religiösen Synkretismus und Vergeistigungsprozesses hinein, als es in raschem Laufe noch während des ersten Jahrhunderts bis an die äußersten Grenzen des Römerreiches und seiner Kulturwelt Verbreitung fand. Die Begriffe Offenbarung und Erlösung, Seelenheil und Mysterien, Wunder und Gotterfüllung waren wohl in den zahlreichen Religionsgemeinschaften höherer Ordnung und Weihe gangbar, aber es trat doch unverkennbar zutage, daß das Christentum in einem unvergleichlich eigentlicheren Sinne den Anspruch erhob, die göttliche Offenbarungslehre und Erlösungskraft schlechthin zu sein. In dem Christentum gab sich ein Intellektualismus kund, der sich als absolute Wahrheit fühlte. Wie sein Gott gegenüber den Mysteriengottheiten in einzigartiger Unvergleichlichkeit erschien, so wollte die christliche Offenbarung und Heilsordnung gegenüber allem anderen, was sich mit diesem

Namen empfahl, in ganz besonderem Sinne als Wahrheit und Erlösungskraft gelten. Gleiches galt von dem Stifter und Idealbild des Christentums: die religiöse Welt hörte Christus so bestimmt als Gottmenschen in einem ganz ungewohnten Sinne verkündigt und geglaubt, daß man gar keine Kategorien fand, die auf Christus hätten angewandt werden können, obgleich Gottessöhne, Gottmenschen, leidende, sterbende, wiedererstehende Erlösergottheiten in den Mysterien aller Religionen den Mittelpunkt bildeten. Darum konnte es nicht ausbleiben, daß die ganze Kraft der religiösen Entwicklung sich dazu empor- und zusammenraffte, um dem Christentum in ernstem Kampf, und zwar auch in geistigem Kampf gegenüberzutreten.

Die Geschichte des Christentums besteht eigentlich in der Geschichte dieses geistigen Kampfes, dieser praktisch durchgeführten Religionsvergleichung und Erprobung der geistigen Kräfte. Das christliche Altertum ist ausgefüllt durch den Kampf mit dem vergeistigten und sittlich verklärten, philosophisch vertieften und mystisch erregten Naturalismus der monarchianischen Jupiterreligion des Römerreiches, mit ihrem religiösen Synkretismus, mit ihrer neuplatonischen Philosophie, mit der dualistischen Gnosis. Die Reihe der Männer, die positiv wie Seneca und Plutarch, Musonius, Epiktet, Mark Aurel, Plotin, Hypatia bis Damascius, dann polemisch wie Celsus, Lucian, Porphyrius, Jamblichus, Kaiser Julian, Proklus für die Fortentwicklung der Religion auf der Grundlage der klassischen Kulturreligionen mit Geist, Kraft und Leidenschaft arbeiteten, ist nach Zahl und Bedeutung als »die goldene Kette der Neuplatoniker« der gewaltigen Aufgabe entsprechend. Max Müllers Wunsch ist vollberechtigt: die Auffindung des »wahren Wortes« von Celsus, und ich füge bei, der Streitschriften des Porphyrius, Jamblichus und Proklus, samt den Apologien des Methodius, Eusebius, Apollinaris und Philostorgius gegen Porphyrius wäre von höchstem religionswissenschaftlichen Interesse.

Der Neuplatonismus vertritt dem Christentum gegenüber die aufs höchste vergeistigte und versittlichte Naturreligion. Spekulativ kommt dies zur Aussprache, indem das höchste und innerste Geheimnis der Gottheit in dem über alles tätige Denken und Wollen, über alles tätige Geistesleben unendlich erhabenen Wesen, also in dem bestimmungslosen, beziehungslosen, tätigkeitslosen

Sein, in der reinen Einheit und Unwandelbarkeit gefunden wird. Mit diesem über Denken und Wollen, über Vernunft und Sittlichkeit erhabenen Wesen kann man infolgedessen nicht durch tatkräftiges Erkenntnis- und Willensleben, durch Vernunft und Sittlichkeit vollkommen in Verbindung treten. Es bedarf dazu der Mysterien, d. h. eines physisch wirkenden Vorgangs und Mittels, das nicht in Gedanken und Sittlichkeit aufgeht. Analog ist die Gottheit nicht unmittelbar in Verbindung mit der Welt; ihre Einheit und Unwandelbarkeit würde, wie sogar Origenes aus der gemeinsamen Schule herübernimmt, selbst zur Vielheit und Veränderung werden, wenn sie unmittelbar die Ursache der Vielheit und Veränderung, d. h. der Welt würde. In diesem Gedanken liegt der sublime Naturalismus des Neuplatonismus.

Der christliche Monotheismus konnte dem gegenüber nur siegen, wenn er den Gedanken durchzuführen vermochte: Gottes Wesen ist nicht die Voraussetzung, Unterlage und Jenseitigkeit des in Denken und Wollen betätigten Geisteslebens, sondern geht ganz in Geistestätigkeit, in Weisheit und Heiligkeit auf. Darum ist er keines Mittelwesens bedürftig, um Weltschöpfer zu sein, denn er ist letzteres unmittelbar durch sich selbst — als tätiges Geistesleben, als wesenhafter Gedanke und Wille. Darin liegt die Bedeutung der Dreieinigkeit Gottes: es ist keine Trias von abgestuften Übergängen zwischen Gott und Welt wie im Neuplatonismus, sondern der Ausdruck des christlichen Gottesbegriffs, daß Gott ganz in Vernunft und Sittlichkeit, im Denken der Wahrheit und im Wollen des Guten besteht. Folglich vollzieht sich auch die Gemeinschaft mit ihm durch die Erkenntnis der Wahrheit und die Betätigung der Sittlichkeit: für Mittelwesen ist kein Platz und kein Bedürfnis.

Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit ist nicht eine Nebenwirkung der Christologie, sondern der zentrale Gedanke, mit dem das Christentum des 2. und 3. Jahrhunderts (auch noch Athanasius und die Kappadozier) gegen den Neuplatonismus für den überweltlichen Gottesbegriff und darum auch für den überweltlichen Charakter der Religion und Sittlichkeit stritt.

Die Erlösungslehre jener Ära entsprach dem: durch die Erkenntnis der Wahrheit und die Erfüllung des göttlichen Sittengesetzes war der Logos der Erlöser von Schuld und Vergäng-

lichkeit. Wegen dieses intellektualen Charakters tritt die Erlösungsidee im Christentum der Apologeten und Alexandriner nicht so eigenartig hervor. Der Intellektualismus ist keine Folge des Einströmens der griechischen Philosophie und des griechischen Geistes in das Christentum des 2. Jahrhunderts, sondern ein ihm aus dem alttestamentlichen Schöpfungsglauben und dem Evangelium von dem überweltlichen Wert der Menschenseele wesentlicher Vorzug.

Allerdings ist ein tiefgehender Unterschied zwischen Intellektualismus — und Doktrinarismus sowie Traditionalismus. Der erstere bedeutet die Wertschätzung der Erkenntnis, welche unmittelbar, d. h. in persönlichem Ringen und Erleben zur Wahrheit, Stellung nimmt; der zweite ist die Wertschätzung einer Erkenntnis, welche unabhängig von unserer eigenen Geistesbetätigung und vielleicht auch ohne unmittelbare Empfindung für ihren Inhalt und ihre Tragweite, für ihr Wahrheitsrecht und ihre Wirkenskraft von außen an uns herantritt.

Der Arianismus ist die Gegenwirkung zum Neuplatonismus und dessen innerchristliche Auswirkung. Er ist sozusagen der Neuplatonismus, welcher Christus als Erlösungsprinzip in sein System aufgenommen hat. Der Gottesbegriff des Arianismus und des Neuplatonismus ist verwandt durch die gleichmäßige Überspannung der Transzendenz, durch die negative Abstraktheit und unterschiedslose Einfachheit, durch die ursachlose Urtatsächlichkeit oder Ungezeugtheit, sowie durch die gleiche Notwendigkeit, Mittelwesen anzunehmen. Weder der Arianismus noch der Neuplatonismus vermochten es, die Emanation oder Entwicklung von der Gottheit fernzuhalten: es kommt bei beiden nicht zur richtigen Wahrung der absoluten Freiheit des Schöpfungsratschlusses. Beide sind zugleich höchste Erhebung und tiefste Herabsetzung des Menschen: indem die unmittelbare Gottebenbildlichkeit geleugnet oder doch verdunkelt wird.

II.

Byzantinismus und Islam.

Das Mittelalter ist der Kampf gegen den Islam auf dem politischen und religiösen Gebiet. Im Islam ist die Weltreligion des absoluten Herrscherwillens und der reinen Gesetzesmacht,

damit zugleich die Weltreligion der semitischen Rasse, der Heimat des Despotentums, auf den Plan getreten. Der Islam nahm den Gottesbegriff der biblischen Offenbarung wenigstens materiell in sich auf und suchte das Ideal der Offenbarungsreligion mit den Mitteln und Formen der zweiten Religionsstufe, der Gesetzesreligion, durchzuführen. Das Allgemeingültige und unbedingt Maßgebende ist das Göttliche: das, was seinen Herrscherwillen durchsetzen kann: der Allmächtige. Jede innere Begründung des Gesetzes oder des Willens erscheint als eine Beeinträchtigung seiner absoluten Majestät.

So kommen diese beiden scheinbar entgegengesetzten Auffassungen, die Vergöttlichung des Gesetzes und des Willens, bei demselben Endziel an: bei der grundlosen Willkür, welche deshalb recht hat, weil sie keinen Höheren und kein Höheres über sich hat. Der Wille als solcher, das Gesetz als solches ist das Höchste. Die folgerichtige Auslegung dieses Grundgedankens ist die Gewaltherrschaft der Gläubigen über die Ungläubigen, sowie die doppelte Prädestination, die keinen anderen Grund hat als den absoluten Majestätswillen Gottes, der über alle Rechenschaft schlechthin erhaben ist.

Die Welt des Endlichen und des Zeitlichen ist nach der Wertung des Islam Nichtigkeit, der bedeutungslose Zufall grundloser Gnade. Vor dem Unendlichen und Ewigen ist alles Weltliche wertlos und rechtlos. Es hat nur Bedeutung als Material und Gelegenheit, aber keinen inneren sachlichen Wert. Die Welt ist der nichtige Gegensatz Gottes und dadurch die Offenbarung seiner alleinigen Herrlichkeit: schrankenlose Willensmacht und Persönlichkeit des Weltherrschers, absolute Vorherbestimmung, Vergeltung und Weltgericht sind darum die zentralen Ideen im Islam. Die Motaziliten, welche das Ideal innerer Vernünftigkeit und Güte vertraten, wurden schon im 9. Jahrhundert endgültig unterdrückt. So triumphiert im Islam der Kultus der schrankenlosen Persönlichkeit und der heteronomen Gesetzesherrschaft.

Das byzantinische Christentum der anatolischen oder orthodoxen Kirche ist das Gegenbild und die Gegenwirkung der im Islam maßgebenden Ideale, aber nicht feindselig gegen das Christentum verwertet, sondern auf das Christentum selber angewandt. Dem byzantinischen Geiste geht das Christentum ganz

und gar in der Kirchlichkeit auf; es hat keine Tiefe mehr; die christliche Religion wird einfach und einseitig als objektiv festgestellte und verpflichtende Heilsordnung gefaßt, die als Gottes Werk und Gesetz in der Kirche vorliegt und vom einzelnen wie von den kirchlichen Ständen, den christlichen Völkern und den geschichtlichen Kulturperioden gar nichts anderes erwartet als gläubige Hinnahme und genaue Erfüllung. Die Vernunft und der Wille haben nur so viel Recht der Selbstbetätigung, als zur Entgegennahme und Ausführung des Gebotenen notwendig ist. Die Persönlichkeit hat keine weitere Bedeutung, als daß sie der Gegenstand ist, an dem die heiligen Ordnungen durch das kirchliche Amt vollzogen werden; sie ist das verpflichtete Wesen, das die Orthodoxie anzunehmen, die Mysterien zu empfangen und den heiligen Ordnungen sich einzufügen hat. Alles ist Gesetz, Autorität, Tradition, Kirchlichkeit: so hat sich das religiöse Ideal der Gesetzesstufe innerhalb des Christentums durchgeführt.

Eine innere Beziehung zur Welt und Weltkultur hat das griechische Christentum nicht eingegangen: die Welt hat für das Gottesreich keine sachliche Bedeutung, sie ist nur Material, Voraussetzung, Gelegenheit für das, was die übernatürliche Gesetzgebung fordert und tut.

III.

Renaissance und Reformation.

Die kritische Philosophie der selbstgewissen Vernunft, die autonome, ja religionsfreie Sittlichkeit, die Immanenzreligion des philosophischen und theologischen Monismus sind die Ideale des modernen Geistes und die Gesichtspunkte, unter denen die Prüfung und Bekämpfung des Christentums in der Gegenwart erfolgt. Zum Monismus drängt die große Idee der Entwicklung, der Grundsatz von der unverbrüchlichen und ausnahmslosen Gesetzlichkeit alles Geschehens in Natur und Geschichte; die Erkenntnistheorie und autonome Ethik, diese philosophischen Ziele der Gegenwart, scheinen ebenfalls im Monismus ihre Lösung zu finden.

Wenn so — wohl gefördert durch die Berührung mit dem Islam und seiner glänzenden Kultur — das Persönlichkeitsgefühl seit der Renaissance und Reformation im christlichen Kulturgebiet

selber als Gegensatz zum kirchlichen Christentume herangewachsen ist, so gewinnt diese Gegnerschaft für die Zukunft eine ungeahnte Verstärkung, indem der religiöse Monismus des brahmanischen, buddhistischen und konfutsianischen Ostens sich zum geistigen Entscheidungskampf mit dem Christentum rüstet und zu diesem Zweck die darwinistische Entwicklungslehre in vergeistigter Form sich angeeignet hat.

Eduard von Hartmann glaubt, das Bewußtsein der autonomen Persönlichkeit, die sich, ihre kritische Vernunft und ihr sittliches Gewissen als die höchste Instanz in allen Fragen des eigenen Geisteslebens weiß und als solche verpflichtet fühlt, sei überhaupt erst eine Errungenschaft der Renaissance. (Ethische Studien.)

Das Wort »Persönlichkeit« ist allerdings eine Errungenschaft der Neuzeit, allein der Gedanke ist mit dem Christentum in die Welt getreten und als Gefährdung der damaligen Gesellschaftsordnung, der Apotheose der Staatshoheit, verfolgt worden. Die Worte des Evangeliums von der Bestimmung und dem Wert jeder Menschenseele, von der Freiheit, die aus der Wahrheit und Überzeugung, aus dem Bewußtsein der Gotteskindschaft, aus dem Geiste Gottes stammt, der die Seinen über das Gesetz des Buchstabens und über jede Menschenknechtschaft hinaushebt: diese Stellen sind alle so deutlich, daß sie auch heute noch die magna charta für die Grundrechte der Persönlichkeit bilden, obgleich dieses Wort im Neuen Testament gar nicht vorkommt. Aber das Senfkörnlein dazu war reichlich da.

Allerdings ist innerhalb des Christentums die entsprechende Würdigung und Betonung der geistigen Persönlichkeit nach der Zeit der persönlichen Bekehrungen und Verfolgungen zunächst zurückgedrängt worden, weil der christlich gewordenen Menschheit zuerst der christliche Gottesbegriff und seine Offenbarung in Christus in überwältigender Erhabenheit gegenübertrat, sodann im Mittelalter das Gesetz der Heils- und Gnadenordnung. Die Christenheit hatte im Christentum selber zuerst die beiden Religionsstufen der unendlichen Erhabenheit und der absoluten Gesetzesmacht durchzumachen, bis sie der neuen Gedankenwelt gegenüber zum vollen Selbstbewußtsein der geistigen Persönlichkeit hinaufsteigen konnte.

Der Protestantismus ist die grundsätzliche Erklärung, die

Religion sei Sache der Persönlichkeit. Er entstand formell unter dem Einfluß und inhaltlich im Gegensatz zur Renaissance. Indem man das Prinzip der Renaissance, die souveräne Kritik der selbstgewissen Vernunft, religiös verklärte und auf die christliche Heilsaufgabe anwandte, sollte es in seiner antichristlichen Wirkung überwunden werden. Der Protestantismus ist die Ausprägung des Christentums als der religiösen Aufgabe, welche die subjektive Persönlichkeit des einzelnen unmittelbar mit Christus zu erledigen hat, mit Ablehnung aller kirchlichen Vermittlung und Autorität. Die Kirche als vermittelndes Lehr-, Priester- und Hirtenamt ist der einzige Gegensatz, der hierbei wirksam wird: es muß deshalb im Auge behalten werden. Der Protestantismus ist das Christentum der freien Forschung; er ist nicht nur freie Forschung, sondern jene kirchen-freie Forschung, welche den Christusglauben zum höchsten Gesetz, Endzweck und Ergebnis hat. Der Protestantismus will freie Forschung, aber nur als Weg zu Christus hin, nicht etwa von Christus weg zum Unglauben, oder zu Buddha, oder zum katholischen, arianischen oder byzantinischen Christentum. Die Forschung im Sinne des Protestantismus ist nur frei in den Mitteln, frei von kirchlicher Gebundenheit, aber nicht hinsichtlich des Zweckes. Sie will und soll ohne die kirchliche Autorität erreichen, wozu der Katholik die Kirche notwendig hat.

Die Kirche hat im Protestantismus wohl geschichtlichen Wert, sie ist ja das Ergebnis der christlichen Entwicklung; aber ihre Bedeutung erschöpft sich darin, eine Hilfsanstalt für die einzelnen zu sein zur leichteren Erfüllung ihrer religiösen Aufgabe.

Genau übersetzt lautet das protestantische Prinzip: freie Forschung in der heiligen Schrift zu Christus hin, nicht aber über die Schrift hinaus und noch weniger über den Offenbarungsglauben hinaus. Der protestantische Glaubensbegriff und das Prinzip der freien Forschung sind von der Voraussetzung getragen, es lasse sich der objektiv gültige und darum von oben her verpflichtende Zusammenhang von Wahrheit und Vernunft im Sinne Kants durch praktische Postulate ersetzen, die naturgemäß immer einen subjektiven Charakter haben.

* *
*

Das Christentum hat seither den Sieg über die gewaltigen Geistesgegner errungen, weil es in seinem Gottesbegriff und Kulturideal all die Wahrheitsmomente in höherer Form enthielt und wahrte, die ein Recht auf Verehrung und Hingabe haben, und all die Ideale hegte und pflegte, die den gegnerischen Weltanschauungen ihre geistige Stärke und Anziehungskraft liehen. Der Beweis dafür liegt nicht bloß in der siegreichen Abwehr seiner Gegner, sondern noch mehr in der Tatsache, daß das Christentum innerhalb seiner eigenen Entwicklung große Konfessionen aus sich hervortrieb, in denen dasjenige, was dem Gegner seine Kraft und Würde gab, innerhalb des Christentums selber eine grundsätzliche, wenn auch einseitige Ausgestaltung erfuhr.

Das ganze und volle Christentum, das in dem Inbegriff aller Wahrheitsmomente und in der allseitigen Pflege aller religiösen Ideale seine gottgegebene Größe und Aufgabe erkennt und wahrt, wird darum den großen Entscheidungskampf in der Zukunft gegenüber dem philosophischen und religiösen Monismus der autonomen Vernunft und Sittlichkeit siegreich bestehen: denn die wahre Lösung und Erlösung ist nur zu gewinnen, wenn wir Licht und Leben aus der Liebe von oben in unser Innerstes aufnehmen und von dort aus in vollkräftiges Geistesleben umsetzen.

Das Christentum vermag auch in den ferneren Entwicklungskämpfen des geistig-sittlichen Menschheitslebens die Gesamtheit dessen, was ein Wahrheitsrecht, was sittlichen Adel, was religiöse Kraft in sich birgt, aus seinem geschichtlichen Grund und Erbe heraus zu gewinnen und geltend zu machen: das ist die Bürgschaft für seine siegreiche Zukunft. Der moderne Geist stellt Fragen und Forderungen, welche Altertum und Mittelalter nicht gekannt haben: weil das Christentum diesen Fragen und Idealen gerecht zu werden versteht, gehört ihm die Zukunft.

Erklärung

auf die Angriffe des kathol. Theologieprofessors Anonymus R. [P. Jos. Müller S. J., Innsbruck] in seinem Aufsatze: „Wesen und Aufgabe des Protestantismus nach Prof. Dr. Schell"

in der »Salzburger Kirchenzeitung« Nr. 89 und 90 vom 12. und 15. November 1901.[1]

Auf die willkürlichen und ganz unbegründeten Anschuldigungen des Anonymus R. habe ich folgendes zu erwidern:

1. Ich habe mich in der Studie »Die Kämpfe des Christentums« über die »Aufgabe« des Protestantismus gar nicht ausgesprochen, schon aus dem Grunde nicht, weil dies meinem katholischen Standpunkt und dem Zweck meiner Studie ferne lag. Indem mir eine solche Auseinandersetzung zugeschoben wird, erweckt man den Eindruck, ich sei als Freund und Anwalt des Protestantismus aufgetreten.

Meine Abhandlung hat einen ganz religionsgeschichtlichen Charakter, wie es eine Erörterung verlangt, die sich an einen interkonfessionellen Leserkreis wendet, und zwar zu dem Zweck, um das Ansehen des Katholizismus nach außen möglichst zu fördern. Der katholische Standpunkt des Verfassers wurde darum in dem Aufsatze deutlich, wenn auch nicht verletzend noch aufdringlich zur Geltung gebracht.

Der beste Beweis hierfür ist die Tatsache, daß der Herausgeber des »Türmer« schon im Oktoberheft genötigt war, sich gegen einen protestantischen Angriff wegen meines Aufsatzes zu verteidigen. Vgl. »Türmer« Okt. 1901, S. 126. 127. Die Klage des Protestanten ging dahin, der Katholizismus werde dadurch im »Türmer« bevorzugt und die Parität verletzt, daß dem katholischen

---

[1] Beilage zu Nr. 39 1901 der »Freien deutschen Blätter«, und Salzburger Kirchenzeitung Nr. 92 1901.

Professor Schell über die Entwicklung unserer Religion immer das Wort gegeben werde. Zweitens werde die Reformation mitsamt dem Protestantismus unter den Gegnern des Christentums gemeint, wie aus der Überschrift erhelle. Drittens trete in dem Aufsatz der katholische Standpunkt des Verfassers hervor.

Der »Türmer« ist eine interkonfessionelle Zeitschrift für das deutsche Geistesleben auf christlicher Grundlage und im Sinne der Verständigung. Aus allen diesen Gründen fordert der Türmer von den Aufsätzen, welche in ihm erscheinen sollen, Vornehmheit der Sprache, auch in der Besprechung andersgläubiger Bekenntnisse, welche alles Verletzende vermeidet. Wenn man meinen Aufsatz gerecht beurteilen will, muß man ihn unter diesem Gesichtspunkte würdigen.

2. Wenn Anonymus R. von mir eine polemische Auseinandersetzung mit dem Protestantismus erwartete oder forderte, so konnte er in diesem Sommer eine solche finden, und zwar meine Abhandlung: »Katholizismus und Protestantismus inbezug auf den religiösen Fortschritt im Reiche Gottes.« Renaissance Heft 5—8 1901.

Eine grundsätzliche Auseinandersetzung wird der dritte Band meiner Apologie: »Kirche und Katholizismus« bringen. Übrigens hätte Anonymus R. schon in dem von ihm so eingehend untersuchten 1. Bande: »Religion und Offenbarung« vieles Polemische inbezug auf den Protestantismus in seinem Grundcharakter finden können, wenn er dabei nicht ganz von der Tendenz der Verketzerung und Verdächtigung beseelt gewesen wäre. Dann hätte er allerdings seine Anklage noch weniger erheben können. Ich verweise auf VI, 154—191 »Religion als Gefühlssache«, dann 205, 222, 261—271: Die Widerlegung der subjektiven Kriterien des protestantischen Offenbarungsglaubens und damit seines Grundgedankens, das Christentum sei nur Sache der subjektiven Persönlichkeit. Gegen die Autonomie der modernen Ethik S. 417—442. — Ich kann doch nicht überall immer wieder alles sagen. Alles am richtigen Ort.

3. Zur Sache selbst kommt zuerst in Betracht:

Der Katholizismus ist in der Ausführung meiner Studie niemals mit den im Lauf der Kirchengeschichte entstandenen christlichen Konfessionskirchen auf gleiche Linie gestellt, sondern als

die ursprüngliche und unvergängliche Mutter- und Stammkirche behandelt, welche den Vollgehalt des Christentums vertritt und verkörpert.

Am Schlusse meiner Studie tritt der Katholizismus deutlich und unverkennbar in diesem seinem Vorzug auf als das Christentum und zwar als das »ganze und volle Christentum«, das in dem Inbegriff aller Wahrheitsmomente und in der allseitigen Pflege aller religiösen Ideale seine gottgegebene Größe und Aufgabe erkennt und wahrt. — Darum — wegen dieser Vollständigkeit in Inhalt und Form, oder um es dem anonymen Professor der kathol. Theologie R. vollends zu übersetzen: wegen dieser intensiven und extensiven Katholizität werde das — von Anfang an als Stamm- und Mutterkirche fortbestehende Christentum auch in Zukunft über die im Lauf der Kulturentwicklung heraustretenden Geistesrichtungen gegnerischer Art siegen. Von diesem Vollchristentum ist vorher gesagt, daß es »all die Wahrheitsmomente in höherer Form enthielt und wahrte, welche ein Recht auf Verehrung und Hingabe haben, und all die Ideale hegte und pflegte, die den gegnerischen Weltanschauungen ihre geistige Stärke und Anziehungskraft liehen.«

4. Die drei großen Konfessionskirchen, welche in den drei Zeitaltern der Kirchengeschichte entstanden sind, von denen zwei, das byzantinische Kirchentum und der Protestantismus, noch in der Gegenwart fortbestehen, während der Arianismus untergegangen ist, werden ausdrücklich als Erzeugnisse einer Mischung christlicher Religionsideale und einer zeitgeschichtlichen Gegnerschaft zum Christentume erklärt, und zwar der Protestantismus als die Frucht der Verbindung, welche das in der Renaissance wirksame Prinzip des absoluten oder monistischen Subjektivismus mit dem christlichen Faktor einging. Die Folge war die Einseitigkeit, mit welcher der Protestantismus das Recht der Persönlichkeit ausschließend, d. h. mit Ablehnung des göttlichen Rechts der Kirche als Lehrautorität und Heilsanstalt zur Geltung brachte. Jede Einseitigkeit ist als solche Häresie, Auswahl einer christlichen Grundwahrheit und darum ausschließliche Geltendmachung derselben mit Verkennung und Leugnung anderer, ebenso göttlich begründeter und berechtigter Wahrheiten. In dem gegebenen Falle

ist dies das Auktoritätsprinzip und das göttliche Recht der Kirche. Halbe Wahrheit ist Irrtum, Häresie.

5. Die Bedeutung der geistigen Persönlichkeit ist im Theismus und Monismus wesentlich verschieden; hier führt sie zum Prinzip der Autonomie; im Theismus bleibt sie der göttlichen Autorität untergeordnet, heteronom, oder besser theonom.

Hieraus ist eine Erklärung gewonnen für die ausdrücklich hervorgehobene Neigung im Protestantismus, insbesondere der Gegenwart, den objektiven Wahrheits- und Gnadencharakter des christlichen Heilsgutes als Offenbarung und Erlösung preiszugeben.

»Der protestantische Glaubensbegriff und das Prinzip der freien Forschung sind von der Voraussetzung getragen, es lasse sich der objektiv gültige und darum von oben her verpflichtende Zusammenhang von Wahrheit und Vernunft im Sinne Kants durch praktische Postulate ersetzen, die naturgemäß immer einen subjektiven Charakter haben.« Ich glaube, es ist hinreichend bekannt, wie scharf und grundsätzlich ich diesem subjektiven Begriff der Religion und Offenbarung gegenübergetreten bin — so scharf, daß protestantische Rezensenten meiner Apologie I ausdrücklich hervorhoben, meine Kritik treffe nicht den Protestantismus selbst, sondern nur die Theologie der Ritschlschen Schule. — Der objektive Offenbarungs- und Gnadencharakter ist dem als »einseitig« d. h. häretisch bezeichneten Protestantismus gegenüber in dem Ausblick am Schlusse dadurch zur Geltung gebracht, daß es heißt: »Die wahre Lösung und Erlösung ist nur zu gewinnen, wenn wir Licht und Leben aus der Liebe von oben in unser Innerstes aufnehmen und von dort aus in vollkräftiges Geistesleben umsetzen.«

6. Die Tatsache, welche aus der Kirchengeschichte erhellt, daß die entsprechende Würdigung und Betonung der geistigen Persönlichkeit nach der Zeit der persönlichen Bekehrungen und Verfolgungen zunächst zurückgedrängt worden ist, wird nicht etwa als eine Schuld charakterisiert, sondern einmal aus diesem Aufhören der persönlichen Bekehrungen und der Verfolgungen erklärt, sodann daraus, »weil der christlich gewordenen Menschheit zuerst der christliche Gottesbegriff und seine Offenbarung in Christus in überwältigender Erhabenheit gegenübertrat, sodann im Mittelalter das Gesetz der Heils- und Gnadenordnung. Die

Christenheit hatte im Christentum selber zuerst die beiden Religionsstufen der unendlichen Erhabenheit und der absoluten Gesetzesmacht durchzumachen, bis sie der neuen Gedankenwelt gegenüber zum vollen Selbstbewußtsein der geistigen Persönlichkeit hinaufsteigen konnte.« Die beiden Ideale werden als absolut und darum unvergänglich-berechtigte behauptet; zugleich wird dem Monismus gegenüber dargetan, daß das Evangelium die magna charta für die Grundrechte der Persönlichkeit bilde, und daß nicht erst die Renaissance dieses Prinzip aufgestellt habe.

Wohl aber ist gesagt, daß die Renaissance dieses Persönlichkeitsprinzip in einem wesentlich anderen Sinne als das Evangelium oder Christentum aufgestellt habe, nämlich im Sinne des Monismus, der Autonomie und infolgedessen mit Leugnung des Auktoritätsprinzips. Der Theismus vereinigt das Persönlichkeitsprinzip mit dem Auktoritätsprinzip, weil er im Geiste zwar Gottes Ebenbild sieht, aber darüber das unbedingte Herrschaftsrecht des überweltlichen Gottes nicht vergißt. In meinem Werke »Religion und Offenbarung« ist hierüber nach mehreren Richtungen hinreichend vieles ausgeführt. Vgl. S. 261—271.

Wenn nun, wie mein Aufsatz sagt, der Protestantismus von der Renaissance das Prinzip der autonomen Persönlichkeit übernahm, so wird kein Denkender einem Autor, der so schroff wie ich den überweltlichen Gottesglauben vertritt und die Autonomie der geschöpflichen Persönlichkeit bekämpft (wie in oben genanntem Werke), den Gedanken unterlegen, er billige das protestantische Prinzip der autonomen Persönlichkeit, soweit derselbe dieses Prinzip vertritt.

7. Wenn ich hervorhob, der Protestantismus sei nicht bloß freie Forschung, sondern an Christus gebundene Forschung, so soll damit gesagt sein: der Protestantismus hat ebenso wie der Katholizismus ein dogmatisches Element, das durch die freie Forschung nicht in Frage gestellt werden darf. Ich sagte nicht, dieses dogmatische Element sei für den ganzen Protestantismus die Gottheit Christi, sondern Christus, etwa so wie Harnack ihn im Wesen des Christentums bekennt — als Stifter der absoluten Religion und einzig wahren Offenbarung.

Die Tendenz der ganzen Hervorhebung war und ist diese: Wenn die Wissenschaft als absolut freie Forschung auftritt,

so begegnet man vielfach der Meinung, der Protestantismus und die protestantische Theologie sei ebenso freie wissenschaftliche Forschung wie etwa die Naturwissenschaft; nur die katholische Theologie und Konfession stehe im Gegensatz zur freien Forschung. Damit könnte einmal bei uns eine wesentlich verschiedenartige Haltung der Universitäten zu der protestantischen und katholischen Theologie motiviert werden: weil erstere sich zum Prinzip der freien Forschung bekenne, letztere aber nicht. — Wenn einem katholischen Theologen etwas an dem Ansehen seiner Kirche gelegen ist, wird er bemüht sein, solchen Gefahren beizeiten entgegenzutreten und es zu verhindern suchen, daß die wissenschaftliche Vertretung des katholischen Glaubens von den deutschen Universitäten verdrängt werde, während die protestantische Theologie fortführe, Universitäts-Fakultät zu sein.

Es hätte auch nicht viel dazu gehört, die Ironie zu bemerken, welche für die in Anspruch genommene freie Forschung des Protestantismus darin gelegen ist, daß diese freie Forschung weder nach Rom, d. h. zum Primat, noch zum griechischen Christentum, noch zu Buddha führen dürfe. Ein katholischer Theologe wird es wohl nicht für ganz unwahrscheinlich halten, daß ein protestantischer Theologe auf Grund des Evangeliums Matth. 16, 16—19 die Einsetzung des Primates Christi durch Christus mittelst freier Forschung finden könnte. Würde er indes dann noch als Protestant anerkannt werden? — Versteht Herr Anonymus R. jetzt die Pointe meiner Wendung? — Vgl. hierzu »Religion und Offenbarung« 1901. VI.

8. Die mir in den Sinn gelegten fünf Sätze lehne ich darum als gewaltsame Entstellung mit aller Entschiedenheit, aber auch mit aller Entrüstung ab. Der Beweis liegt in meiner Studie und in ihrem Wortlaut selber — angefangen vom Titel, der nicht über »Wesen und Aufgabe des Protestantismus« lautet, sondern über »die Kämpfe des Christentums«.

Um gar keine Unklarheit zu lassen, erkläre ich auf die fünf Anschuldigungen des Herrn Anonymus R. offen und bestimmt:

Erstens. Es ist unwahr, daß ich den Satz ausgesprochen habe: das Christentum habe während der größten Dauer seines Bestandes der geistigen Persönlichkeit die gebührende Beachtung nicht geschenkt.

Zweitens. Es ist unwahr, daß meine Ausführung besage: das Christentum sei erst mit und durch den Protestantismus zum vollen Selbstbewußtsein der geistigen Persönlichkeit hinaufgestiegen. Ich finde vielmehr im Protestantismus eine Hinneigung zu dem Persönlichkeitsideal des Monismus und der Autonomie, welches mit dem Auktoritätsprinzip des Theismus und der Offenbarung nicht vereinbar ist.

Drittens. Ich habe natürlich nie behauptet, der Protestantismus sei das Christentum der kirchenfreien Forschung, welche den Christusglauben zum höchsten Gesetz, Endzweck und Ergebnis habe — in dem Sinne, als ob er den katholisch-dogmatischen Christusglauben tatsächlich immer zum Ergebnis habe, sondern in dem Sinne, daß er in Christus wenigstens den Stifter der absoluten Religion und den Mittler der absoluten Heilsoffenbarung finden müsse, nicht etwa in Buddha oder Mohammed: daß er also auch dogmatisch gebundene Forschung sei.

Viertens. Niemals habe ich den Protestantismus als einen echten Sproß des Christentums erklärt. Was ich gesagt habe, ist die einfache Hervorhebung, daß der Protestantismus eine religiöse, innerchristliche Bildung ist — im Unterschied vom Hellenismus, Neuplatonismus, Islam, Monismus. Noch weniger habe ich gesagt, der Protestantismus sei eine vollkommenere Form des Christentums gegenüber dem Katholizismus.

Fünftens. Ich habe niemals gesagt oder auch nur nahegelegt, das Christentum werde durch den Protestantismus über den Monismus siegen. Vielmehr nahm und nehme ich diese Aufgabe und Ehre für das ganze und volle Christentum, für den Katholizismus in Anspruch.

9. Der katholische Theologieprofessor Anonymus R. macht es mir zum schweren Vorwurf, daß ich im ersten Band meiner Apologie: Religion und Offenbarung, Paderborn, F. Schöningh, 1901 geschrieben habe wie folgt: »Den Vorwurf des Fatalismus und des Monosatanismus, den die neueste Religionsphilosophie gegen den Theismus und die Offenbarungsreligion erhebt, habe ich schon früher zu widerlegen versucht. Hier ist nur ein Hinweis auf dieses wichtige Problem der Theodicee möglich. (Gott und Geist, I 283 f., 302 f., II 670 f.; Didio, der sittliche Gottes-

beweis 1899, 220—222.)« Ferner: »Die Aufgabe der Theodicee ist seitens der Theologie vor allem im Hinblick auf die vom sittlichen und religiösen Gesichtspunkte aus geltend gemachten Bedenken und Vorwürfe des religionsphilosophischen Monismus der Gegenwart in Angriff zu nehmen. Die rein positive Behandlung dieses wichtigen Problems mit Absehung von den inneren Gründen genügt gerade hier nicht, weil es sich um eine von weiten Kreisen tief empfundene Lebensfrage des religiösen Offenbarungsglaubens handelt.« S. 445 (nicht 443).

Auf welche katholischen Widerlegungen des obigen religionsphilosophischen Vorwurfs hätte ich denn verweisen sollen? Etwa auf die betreffenden Schriften von Franz Schmid, Sachs, Bautz, Hontheim, Pesch, Gruber (natürlich meine ich nur diejenigen Schriften P. Grubers, welche er selbst jetzt noch vertritt), Erzbischof Meurin, Bischof Fava? Warum hat Herr Anonymus R. meine Unterlassungssünde nicht gleich durch bessere Hinweise, sowohl um der Sache willen als zu meiner Beschämung, gutgemacht? Am allerbesten wäre es jedenfalls, wenn er selbst als eifriger Verteidiger der Rechtgläubigkeit von seinem einwandfreien korrekt-kirchlichen Standpunkt aus jene Vorwürfe widerlegen würde!

Es ist zugleich eine Rechtfertigung meiner Türmerstudie, wenn ich als die Absicht meiner obigen These erkläre: Sie sollte eine Erinnerung dahin sein, daß die katholische Theologie, in erster Linie die Apologetik, nicht bloß für die unentwegt Gläubigen, für die eigenen katholischen Gesinnungsgenossen und für die Mitglieder der Kirche zu arbeiten hat, daß vielmehr auch für die wissenschaftliche Arbeit der Theologen, in erster Linie der Apologeten, das Wort des Herrn gilt: »Geht hinaus in alle Welt!« — Die Verteidigung des eigenen Glaubens vor Andersgläubigen muß dann allerdings, wie mir dünkt, in Ton und Beweisführung sehr viel anders lauten als die Abhandlung des katholischen Theologieprofessors B. in der Salzburger Kirchenzeitung: Verteidigung des Katholizismus und zur Widerlegung des Protestantismus. — Wenn nun ein katholischer Apologet das Gebot des Herrn ernst nimmt und über religiöse Fragen auch zu Andersgläubigen spricht, wie ich es im Türmer getan habe, so möge man doch auch in Betracht ziehen, welche Gesetze er dabei zu beachten hat.

In eine Beurteilung des Angriffs vom sittlichen, christlichen und katholischen Standpunkt aus gehe ich nicht ein. Vielleicht würdigt man die Gründe hierfür. — Der Herr Anonymus R. glaubt, durch seine »öffentlich und ohne Scheu« erhobene Anklage die maßgebenden Stellen gegen mich aufrufen zu sollen: ich vermag keinen Mut in einer Anklage zu finden, bei welcher der Ankläger in der sicheren Verborgenheit der Anonymität versteckt bleibt. Drängte ihn hierzu vielleicht das Gefühl, daß der ganze Wortlaut meines Türmeraufsatzes ihm gar kein Recht zu seiner Anklage und zur Verdächtigung meines katholisch-dogmatischen Standpunktes gab? — Ich glaube durch meine obigen Darlegungen auch solche Katholiken, welche durch die Heftigkeit der Anklage daran zweifelhaft geworden sein könnten, überzeugt zu haben, daß ich gewissenhaft und sorgfältig den katholisch-dogmatischen Standpunkt gewahrt habe. Ich bin dessen noch mehr gewiß, wenn man meinen Türmeraufsatz selber liest. Man wird dann finden: er ist eine religions-geschichtliche Apologie des katholisch-kirchlichen Christentums und seines Triumphes in der Zukunft.

Individualismus und Auktorität,
Entwicklung und Unveränderlichkeit im Katholizismus.

Zur Entgegnung auf die Angriffe des Anonymus R. in Nr. 94 der Salzburger Kirchenzeitung.[1]

Es ist unzweifelhaft Aufgabe eines Apologeten, mit der Erörterung religiöser und konfessioneller Themata sich auch an einen interkonfessionellen Leserkreis zu wenden, zumal in Deutschland. Für die Apologetik gilt vor allem — auf dem Gebiet der Wissenschaft — das Wort des Herrn: Geht hinaus in alle Welt! Als Vorbild betrachte ich den Apostel Paulus und insbesondere sein Auftreten in Athen. Apg. 17. Der Katholizismus würde seine Katholizität verleugnen, wenn er auf den Gedankenaustausch mit den außerkirchlichen Kreisen verzichten wollte. Man denke an die Zeit der großen Kirchenlehrer, Augustin, Basilius, der Gregore! Für solche interkonfessionelle Ausführungen gilt als erstes Gesetz, was der Zweck der Verständigung fordert: der Schriftsteller muß sich aller direkten und darum verletzenden Verwerfungsurteile enthalten. Er muß ferner, wenn er sich an geistig Gebildete und selbständig Denkende wendet, dem Leser die letzten Schlußfolgerungen selbst überlassen, insbesondere die Anwendung auf die in Betracht kommenden Konfessionen. Er muß drittens jede Konfession von ihrem eigenen Standpunkte aus darstellen und darum ausdrücklich ihre Ideale und deren Wert und Recht anerkennen. Er braucht deshalb seinen eigenen Standpunkt in keiner Weise zu verleugnen noch zu beeinträchtigen. Er muß dies tun auf die Gefahr hin, etwa als Philo-Protestant angegriffen zu werden. — Hiernach handelte ich. Außerdem war für mich ein anderer Gesichtspunkt maßgebend, nämlich die Rücksicht auf

[1] »Freie deutsche Blätter« Nr. 41. 1901 und Salzburger Kirchenzeitung Nr. 97. 1901.

die katholischen Lehrstühle für Geschichte und Philosophie an unseren Universitäten. Ich wollte nämlich durch die Tat beweisen, daß es nicht wahr ist, was weithin fast als Dogma in nichtkatholischen Kreisen gilt: der katholische Standpunkt mache es dem katholischen Theologen, Philosophen, Historiker von vornherein unmöglich, den Tatsachen im protestantischen Religionsgebiet gerecht zu werden sowohl durch positives Verständnis wie durch objektive Beurteilung. Professor Mommsen hat unterdes diesen Grundsatz ausdrücklich gegen die konfessionellen Lehrstühle für Philosophie und Geschichte ins Feld geführt. Dürfen wir den Vorwurf Mommsens unwiderlegt lassen, oder genügt es, ihn nur mit Worten zurückzuweisen? Müssen wir nicht durch die Tat beweisen, daß der konfessionelle Standpunkt es weder verbietet noch verhindert, den Vorzügen und Idealen einer anderen Konfession und Religion gerecht zu werden? Müssen wir den Protestantismus immer und überall Häresie nennen, dürfen wir ihn niemals als christliche Konfession behandeln, als das, was er selber sein will? — Dafür sollte meine Türmerstudie eine Probe sein.

Das charakteristische Ideal des Protestantismus ist die vollbewußte geistige Persönlichkeit. Das Erwachen zu diesem Vollbewußtsein als Erlebnis der Gesellschaft überhaupt, nicht nur einzelner führender Personen, ist der eigentliche Ursprung der Neuzeit. Das Ideal der vollbewußten geistigen Persönlichkeit ist ein absolut gültiges, das alle als Ideal anerkennen müssen. Insofern der Protestantismus dieses Ideal, soweit es durch den Ausdruck »vollbewußte Persönlichkeit« wiedergegeben wird, vertritt, nahm er aus der Renaissance ihr Bestes heraus, um es auf religiösem Gebiet zur Geltung zu bringen, das ist seine Stärke; seine Schwäche liegt in der Einseitigkeit, mit welcher er das Ideal der vollbewußten Persönlichkeit durchführen will, nämlich mit Verkennung der objektiven Autorität, wie sie schließlich in der göttlichen Kirchenstiftung ausgeprägt ist. Das Ideal der vollbewußten Persönlichkeit ist ein urchristliches Erbgut, nur in der Neuzeit zu ausgesprochener Geltung gebracht; der Katholizismus hat es von Anfang an und damit auch die Aufgabe, es ohne Beeinträchtigung seiner übrigen ebenso absolut wertvollen und berechtigten Ideale — der Kirche und Auktorität durchzu-

führen. Diese Aufgabe ist schwerer, als sie im Protestantismus aufgefaßt wird; — daraus mag sich der Vorsprung erklären, den der Protestantismus in der neuzeitlichen Entwicklung gewonnen hat. Allein dieser Vorsprung ist kein endgültiger. Der Protestantismus mußte diesen Vorsprung auch bezahlen durch die Zersetzung, welche den Wahrheitsbestand des Offenbarungsglaubens in seinem Bereiche mehr und mehr gefährdete. Allein anderseits verpflichtet uns die Wahrheit, ausdrücklich anzuerkennen, daß die Zersetzung nicht ein Wesensprinzip des Protestantismus ist, sondern eine Gefahr, welche sich aus der ausschließlichen oder einseitigen Geltendmachung der subjektiven Persönlichkeit ergab. Der Protestantismus ist und bleibt gebunden, und zwar dogmatisch gebunden an den geschichtlichen Christus, an Bibel und Offenbarung. Wenn wir das nicht anerkennen, dienen wir der Verbitterung, aber nicht der Verständigung. Christliche Theologen werden sich doch wohl fähig erweisen, die Auseinandersetzung hinsichtlich des wahren Christentums so zu führen, daß nicht die konfessionelle Verbitterung gesteigert, sondern die Verständigung allmählich gefördert wird. Darum habe ich ausdrücklich anerkannt, was im Protestantismus als absolut gültige Ideale des Urchristentums vorhanden seien. — Es ist das Ideal der vollbewußten geistigen Persönlichkeit als des eigentlichen Vollzugsorgans der Religion und der dogmatischen Gebundenheit an den geschichtlichen Christus und die in der Hl. Schrift gegebene Offenbarung.

Zum ersten Punkt, die Würdigung des Persönlichkeitsideals im Katholizismus, macht mir Anonymus R. einen Widerspruch zum Vorwurf. Es wird die Klarstellung erleichtern, wenn wir ein anderes christliches Dogma ins Auge fassen, sei es das grundlegende Geheimnis der göttlichen Dreipersönlichkeit, sei es die Christologie, die Erlösungslehre, die Gnadenlehre, die Siebenzahl der Sakramente, die päpstliche Unfehlbarkeit, die unbefleckte Empfängnis U. l. Frau. Die Frage würde inbezug auf die beiden dogmatischen Definitionen von 1854 und 1870 lauten: Hat die Kirche die Unbefleckte Empfängnis Mariens und die Unfehlbarkeit des Papstes vorher in »gebührender« Weise vertreten? Wenn man diese Frage bejaht, begeht man da einen Widerspruch, wenn man die kirchengeschichtlichen Tatsachen in der

Vorgeschichte dieser beiden Definitionen anerkennt? Muß man deswegen in Abrede stellen, daß die kirchlichen Kreise bis 1854 und 1870 darüber stritten, was in der betreffenden Sache kirchliche Glaubenslehre sei? — Im vierten Jahrhundert wurde auf dem Konzil von Nicäa die Gottheit des Sohnes, auf dem von Konstantinopel die Gottheit des Hl. Geistes festgestellt und das Glaubensbekenntnis demgemäß ergänzt. Kann und darf man nun (wie ich es von der Persönlichkeitsidee getan habe) sagen, die Kirche habe diese wichtigen Grundwahrheiten schon vor den beiden Konzilien des vierten Jahrhunderts »gebührend« zur Geltung gebracht, während man doch zugleich sagen und anerkennen muß, daß die Kirche sie erst im vierten Jahrhundert und zwar bis dorthin nicht ohne tiefgehende Streitigkeiten der Bischöfe dogmatisch entschieden hat?

Die Art, wie diese beiden Lehren von der Kirche vorher vertreten wurden, war genügend und ausreichend für die früheren Zeiten: sie war es nicht mehr, nachdem durch Irrlehre und positive Fragestellung eine andere Situation geschaffen war. — Wenn ich der Kirche des Mittelalters einen Vorwurf daraus gemacht hätte, daß im Mittelalter die Betonung des Persönlichen und Subjektiven zurückgedrängt worden sei, dann könnte R. vielleicht einen Widerspruch bei mir feststellen. Ich vertrat nun einfach die Meinung, sachlich, virtuell und nach den Anforderungen des jeweiligen Zeitalters habe die Kirche immer die Bedeutung der Persönlichkeit gebührend vertreten, nämlich so, wie es der geistigen Entwicklung eines jeden Zeitalters und Volkes entsprach. Was für das Mittelalter hierin genügte, hätte für das römisch-griechische Altertum nicht genügt und würde für die Neuzeit ebensowenig, wenn nicht noch weniger genügen.

Anonymus R. will den Protestantismus nicht als Christentum der kirchenfreien Forschung mit dem Christusglauben als Gesetz, Endzweck und Ergebnis betrachtet wissen, sondern als Abfall vom wahren Christus, wahrer Offenbarung und wahrer Erlösung. Der Protestantismus sei kein Weg zu Christus hin. — Herr R. soll das mit dem Protestantismus selber ausmachen. Was ich im »Türmer« und in einer religionswissenschaftlichen (nicht dogmatisch-polemischen) Studie sagen wollte und sagte, war das, was der Protestantismus seiner eigenen Idee nach sein will,

nicht aber was er vom katholisch-dogmatischen Standpunkt aus ist. Der kirchliche Protestantismus bleibe hier außer Betracht. Gewiß, viele protestantische Theologen leugnen die Gottheit Christi; wenn sie es tun, so tun sie dies ihrer Meinung zufolge, nicht deshalb, weil sie sich von Christus entfernen wollen, sondern gerade und ausgesprochenermaßen deshalb, weil sie dem wahren Christentum Christi und dem wirklichen Christus dadurch gerecht werden wollen. Sie glauben behaupten zu dürfen, der geschichtliche Jesus habe sich selber niemals für etwas anderes als für einen Menschen gehalten. Harnack behauptet, im Evangelium Jesu Christi sei nur Gott der Vater enthalten, nicht aber Jesus selber als der menschgewordene Gott-Sohn. Das Vaterunser sei der volle Ausdruck des Christentums Christi. Wir widersprechen dem allerdings: allein in dem Nebensatz einer kurzen Abhandlung über die treibenden Gegensätze in der Entwicklung des Christentums läßt sich das nicht abmachen, und mit Behauptungen ohne Beweis gar nicht.

Zum fünften sei hervorgehoben: wenn eine Religion wie das Christentum im Kampfe mit zeitgeschichtlichen Mächten, wie etwa dem Monismus und Subjektivismus der Renaissance, nicht nur sich selber im äußeren Fortbestand behauptet, sondern auch eine neue Konfession aus sich heraus gebiert, wie den Protestantismus, so ist das ein Zeichen, daß das Christentum in seiner Stammform die zeitgeschichtliche Idee, soweit es ihm möglich war, zur Geltung gebracht hat; sonst wäre ja das einseitige Übermaß von Entgegenkommen nicht möglich gewesen, das sich in dem Entstehen einer neuen kirchlichen Konfession ausspricht. Niemand kann doch wohl im Ernste bezweifeln, daß der Protestantismus aus dem Christentum und aus kirchlichen Kreisen hervorgegangen ist. Wer wollte mir deshalb unterstellen, das Christentum habe den Hellenismus vor allem durch den Arianismus, den Islam durch den Byzantinismus überwunden? Der Ursprung dieser christlichen Konfessionen ist eben selber ein Beweis, daß die besten und wirksamsten Ideale des Gegners innerhalb des Christentums nicht auf eine reine Ablehnung stießen, sondern schon objektiv darin enthalten waren und nur neue Belebung erfuhren: sonst wäre ja die neue in ihrem Übermaß einseitige Konfessionsbildung nicht erfolgt. Wo es Über-

treibung gibt, ist jedenfalls auch energische Würdigung — allerdings im richtigen Ausgleich nicht bei dem Übermaß, sondern bei der Stammkirche.

Bei einem kurzgefaßten und skizzenhaften Überblick über die Gesamtentwicklung, wie ihn meine Studie bieten will, wird man erfolgreicher die charakteristischen Symptome als Beweistatsachen verwerten, wie die innere Auseinandersetzung der kämpfenden Gegensätze im normalen Christentum.

Bei den übrigen Punkten habe ich mich in meiner ersten Abwehr bereits so deutlich ausgesprochen, daß ich dieselben getrost übergehen könnte. Wie aus allem hervorgeht, nimmt Anonymus R. vor allem daran Anstoß, daß im Protestantismus eine religiöse und christliche Triebkraft wirksam sein solle; er will in ihm nur Abfall sehen. In dem eben erschienenen Werke des Prälaten A. Ehrhard: Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert. 1902, spricht sich dieser ebenso wissenschaftlich bedeutende wie kirchlich begeisterte Kirchenhistoriker über dieselben Fragen aus, welche meinen Ankläger beunruhigt haben. Da Professor Ehrhard aus den österreichischen Verhältnissen heraus spricht, und da sein Buch von der kirchlichen Behörde mit ausdrücklichem Hinweis auf dessen warme Begeisterung für die katholische Kirche approbiert ist, so verweise ich den anonymen Professor R. auf diesen unzweifelhaft fachmännisch und kirchlich einwandfreien Gelehrten.

Schlußwort
zur Entgegnung auf den Angriff des Anonymus R.[1]

Die letzte Ausführung meines Angreifers, des katholischen Theologieprofessors R., in Nr. 99 beweist nur dies, daß er meine Denkweise nicht zu verstehen vermag. Vielleicht gelänge ihm dies doch, wenn er würdigen wollte, daß im interkonfessionellen Verkehr alle Religionsgemeinschaften womöglich nach ihrer eigenen Selbstbezeichnung und nach dem, was sie selber sein wollen, aufzufassen und zu benennen sind. Wenigstens, wenn man Verständigung erzielen und die Gemüter für die wahre Religion gewinnen will. Deshalb gilt mir das Christentum nicht als etwas,

[1] Salzburger Kirchenzeitung Nr. 101. 1901.

was bloßes Gedankending ist, was weder katholisch noch protestantisch noch byzantinisch ist: sondern als das Christentum, als das ganze und volle Christentum galt und gilt mir der Katholizismus allein; die anderen Konfessionen sind mehr oder weniger Teilchristentum. — Um diese Denk- und Sprechweise in ihrer Berechtigung zu würdigen, müßte Anonymus R. allerdings durch die Schule der kritischen Erkenntnistheorie, der historischen Theologie und der vergleichenden Religionswissenschaft hindurchgegangen sein. Ich fürchte indes, diese modernen Wissenschaften gelten ihm selber schon als Abfall von seinem katholisch-dogmatischen Standpunkt. Für seine Theologie lassen sich diese modernsten aller Wissenschaften vielleicht entbehren; aber ein Apologet der Gegenwart muß durch deren Schule hindurchgegangen sein, sonst versteht er diese Gegenwart, deren Fragen und Forderungen hinsichtlich der Religion mitnichten.

Es entspricht diesem Standpunkt, daß ich auch von den protestantischen Schriftstellern fordere, daß sie die katholische Kirche als katholische bezeichnen und nicht nach einem einseitigen Merkmal; daß sie dieselbe ferner aus ihrem eigenen ganzen Prinzip heraus zu verstehen und zu würdigen suchen.

Anonymus R. hat vielfach den Anschein erregt, als ob ich den Anforderungen der Kirche nicht ganz entsprochen hätte. Dies ist unrichtig: ich habe denselben seiner Zeit entsprochen und habe dieselben seither korrekt beobachtet. Ehe man hierüber urteilt, muß man selber genau wissen, worin diese Anforderungen der Kirche bestanden und bestehen. Vielleicht ist Anonymus R. in dieser Hinsicht von unrichtigen Voraussetzungen befangen.

Am Webstuhle der Zeit.

Katholische Kirche.

(Türmerjahrbuch 1902.)

Die scholastische Weltanschauung und Denkweise, wie sie Thomas von Aquin ausgebaut hat, erhebt in der Neuzeit den Anspruch, die Philosophie des Katholizismus und der begriffliche Ausdruck der Wahrheit, kurz die philosophia perennis zu sein. Tatsächlich ist der Thomismus nicht einmal der Inbegriff der ganzen kirchlichen Scholastik, sondern nur die glücklichste der dazu gehörigen Schulen: jene Schule, welche eben in Thomas einen Systematiker von bewunderungswürdiger Klarheit fand. Der Thomismus wird zum Neuthomismus durch modernisierende Abrundung, anderseits durch Ausscheidung der schwierigeren und tieferen Gesichtspunkte in der aristotelisch-neuplatonischen Philosophie.

Der Einfluß, den Papst Leo XIII. auf die wissenschaftliche Arbeit im Katholizismus ausübte, galt überall der Alleinherrschaft des Neuthomismus. Konzentration im göttlichen Erbgut der Offenbarung, Vertiefung in der eigenen Vergangenheit: das gilt den kirchlichen Autoritäten als die wichtigste Aufgabe. Um des Vorteils willen, der damit verbunden sei, könne der Katholizismus auf manches verzichten, dessen sich der Protestantismus rühme. Von diesem Gesichtspunkte aus erfolgte die Verurteilung der philosophisch-theologischen Richtung Rosminis, sowie die Zurechtweisung der biblischen und kirchengeschichtlichen Forschung in Frankreich, das Verbot der Inquisition wegen des Komma Iohanneum. Ein Schreiben des Papstes an die französischen Seminarien warnte vor dem Einfluß einer aus dem Ausland eingeführten Philosophie des radikalen Subjektivismus (Kant). Den Jesuiten

und Franziskanern wurde die Verpflichtung, in der Philosophie und Theologie dem Thomismus zu folgen, nachdrücklich eingeschärft; denn die Ordensleute hätten durch ihre Gelübde die Pflicht des Gehorsams übernommen.

Von allgemeiner Bedeutung war die Neugestaltung des Index und des Breve gegen den sog. Amerikanismus oder Progressismus, wie ihn Maignen und Délattre dargestellt hatten. Die Grundsätze, welche der Papst aufstellt, sind folgende. Man dürfe dem modernen Denken nicht so weit entgegenkommen, daß man anstößige Kirchenlehren preisgebe oder mildere. Die persönliche Initiative oder die innere Leitung des göttlichen Geistes dürfe nicht so einseitig betont werden, daß die äußere Leitung durch die Kirche als entbehrlich erscheine. Die natürliche Sittlichkeit und die Kulturarbeit sei nicht (wie der Amerikanismus meine) wichtiger und verdienstvoller als die Aszese und die übernatürliche Frömmigkeit. Man dürfe die aktiven Tugenden nicht höher stellen als die sogenannten passiven des Gehorsams und der Weltentsagung im Ordensleben.

Nach dem Vorbild von Löwen waren in den letzten Jahrzehnten zu Paris, Lyon, Toulouse, Angers, Washington (1889), Freiburg i. S. (1889) Hochschulen geschaffen worden, um das Ideal korrekt-kirchlicher Wissenschaftspflege zu verwirklichen. Es wehte in der Tat zuerst ein jugendfrisches Streben durch diese Schöpfungen; aber allzubald gab es Hemmungen und Lähmungen, die sich in verschiedener Weise, aber aus demselben Grunde zu Krisen verdichteten. Die Wendung sprach sich aus in der verschiedenen Haltung Roms zu dem Kongreß der Weltreligionen in Chicago (1895) und Paris (für 1900 geplant). Die Kirche lehnte die Teilnahme der Hierarchie für Paris ab, während sie in Chicago durch Kardinal Gibbons glänzend vertreten war. Bischof Keane wurde vom Rektorate der Universität Washington abgerufen; in Paris erfolgten Maßnahmen, welche Mgr. d'Hulst, Duchesne, Coisy an die Schranken der Überlieferung erinnerten. Über den Weggang der 8 bezw. 9 reichsdeutschen Professoren von Freiburg i. S. sprach Kardinal Satolli als Präfekt der römischen Studienkommission sein Verwerfungsurteil aus — in einem Schreiben, das Januar 1899 bekannt wurde. Es folgten den Demissionären von 1897 zwei andere, wie ihnen drei vorangegangen waren,

weil ihnen dort das akademische Lehramt nach deutschen Begriffen unmöglich erschien. Trotzdem tauchte in Deutschland neuestens wieder der Gedanke auf, zu Fulda eine katholische Universität zu gründen, wie für Österreich zu Salzburg. Man hatte auf den Plan verzichtet in der Erkenntnis, daß der Separatismus dem nicht genüge, was in Deutschland für das Ideal des Katholizismus wie der Wissenschaft gefordert wird und erreichbar ist. Dagegen erstrebte man die Gründung einer katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Straßburg. Obgleich die berufensten Faktoren, der Bischof von Straßburg kraft seines Amtes, Freiherr v. Hertling im Sinne des katholischen Deutschland, ihre Bemühungen mit denen der deutschen Reichsregierung (Fürst Hohenlohe) vereinten, war die Zustimmung der römischen Kurie seither nicht zu erzielen. Die französischen Einflüsse bekämpfen die Fakultätsgründung, weil sie davon die Germanisierung des Elsaß befürchten; die kirchlichen Reaktionäre versichern, es handle sich dabei um die Zurückdrängung der echten Kirchlichkeit, ja um Protestantisierung des Elsasses: Abbé Kannengieser wollte den Beweis erbringen, daß die theologischen Fakultäten alle durch Rationalismus und Staatskirchentum gesündigt hätten. Kannengiesers Ernennung zum päpstlichen Hausprälaten erscheint als Anerkennung des Eifers, mit dem er — in letzter Stunde (März 1901) — die Kurie vor der ghibellinischen Gefahr warnte. Trotzdem hegen wir die Hoffnung, das Mißtrauen der vatikanischen Kreise gegen die Fakultätsgründung werde schließlich doch noch durch das reiche Urkundenmaterial überwunden werden, mit dem Heiner die stete Wertschätzung der theologischen Universitätsbildung durch die Kirche bis in die neuere Zeit herein dargetan hat (F. Schöningh, Paderborn).

Die Unionsbestrebungen führten im Orient bei den Armeniern, Syrern und Kopten zu kleinen Erfolgen; hingegen lehnte die griechische Kirche den Anschluß an Rom ab: sie habe seither das apostolische Erbgut ohne Verlust und Zutat heilig bewahrt. — Der Protestantismus gefährdet den Besitzstand der katholischen Kirche in Deutschland trotz des Liguori-Streites nur durch die Überzahl der Konversionen; dagegen in Österreich und Frankreich bildet »die protestantische Gefahr« bereits eine eigene Literatur. Die österreichische Los-von-Rom-Bewegung ist sehr stark

mit politisch-nationalen Erregungen versetzt. Die Évadés des Chrétiens français arbeiten zielbewußt auf die Evangelisierung Frankreichs hin.

Die Erwartung, daß eine ganze Konfession in die katholische Kirchengemeinschaft zurückkehre, konnte für das protestantische Gebiet ernstlich nur inbezug auf England gehegt werden. Die Hochkirche Englands ist zwar auch jetzt noch der Ausgangspunkt zahlreicher Übertritte; allein die Aussicht auf eine Union ist (zunächst) zerstört. Die Kraft der Oxforder Bewegung ist erschöpft; die theologische Richtung, welche in Kardinal Newman ihren größten Vertreter hatte, fühlt sich enttäuscht; die ritualistische Bewegung hat die großen Gesichtspunkte verloren. Auf die Flut des Idealismus folgte — etwa mit dem Ableben Newmans und Mannings — die Ebbe, die Zeit der Schutzmaßregeln und der gegenseitigen Enttäuschungen. Der Konflikt Mivarts (1900), eines der letzten aus der großen Konvertitenzeit, ist dafür typisch. Was den Naturforscher und Laienapologeten einst nach Rom gezogen hatte, wurde ihm zuletzt zum Stein des Anstoßes. Das neueste Pastoralschreiben des Episkopats an die Katholiken Englands sieht die Lösung darin, daß die Laien die Glaubensfragen der Kirche überlassen.

Die ritualistische Bewegung unter Führung des Lord Halifax wird sich zwar auch in der Zukunft forterhalten, nachdem sie Enttäuschungen, wie die Ungültigkeitserklärung der anglikanischen Weihen, überstanden hat. Allein die Illusion der via media, welche bei vielen Engländern eine Macht geworden war, ist vernichtet: die Illusion, man könne zugleich die Vergangenheit und Gegenwart der Kirche Englands pietätvoll anerkennen, Roms Vorrecht und Englands Recht im sakramentalen Fortbesitz der apostolischen Weihegewalt auch nach der Reformation. — Im angelsächsischen Genius ist unverkennbar eine besondere Neigung für ein autoritatives Kirchentum einerseits wie anderseits für eine unantastbar heilige Lehrüberlieferung, welche den Geist durch ihre Gedankenfülle befruchtet, aber den Zweifel verbietet.

Die Aufmerksamkeit der katholischen Kreise war auf die sog. wissenschaftliche Rückständigkeit und Imparität durch die 41. Generalversammlung zu Cöln 1894 hingelenkt worden. Erst die Auswüchse des satanistischen und pietistischen Aberglaubens gaben

Anlaß zu ernster Inangriffnahme des Problems. Freiherr v. Hertling, Schell, Wahrmut-Manning, Joseph Müller, Veremundus-Muth, Heiner, Ehrhard schrieben nach verschiedener Richtung im Sinne zielbewußter Aufdeckung vorhandener Übelstände, um die wissenschaftliche und akademische Parität herbeizuführen. Die jüngste Vereinsschrift der Görresgesellschaft (Lossen, Der Anteil der Katholiken am akademischen Lehramte in Preußen, Cöln, Bachem 1901) ist ein kräftiger Mahnruf, den statistischen Tatbestand und die daraus erwachsende Aufgabe nicht zu vergessen.

Die Werke, welche vom katholischen Standpunkte aus die großen Wahrheitsfragen derart durchführen, daß die »Gottsucher« in allen Ständen daraus Licht und Förderung empfangen, sind naturgemäß größtenteils apologetisch, offenbarungs- und kirchengeschichtlich. Ein Leben Jesu, eine Geschichte der Offenbarung und eine Kulturphilosophie, welche nicht der Erbauung und nicht der Fachgelehrsamkeit, sondern der großen Wahrheitsfrage selber diente, wäre ein Bedürfnis der katholischen Literatur. Die Kirchengeschichte von Knöpfler (Freiburg, Herder) bietet ein übersichtliches Bild vom Gang des Christentums durch Völker und Zeiten. Funks Schriften (Paderborn, Schöningh) haben den Vorzug rein sachlicher bis ins einzelne genauer Feststellung der Tatsachen. Kraus beleuchtet den reichen Stoff durch große Gesichtspunkte und scharfe Schlaglichter — in Kirchen- und Kunstgeschichte wie in der Epigraphik. Essays II, 1901. (Berlin, Gebr. Paetel.)

Michaels Geschichte des deutschen Volkes (Freiburg, Herder) gehört der Tendenz nach zu Janssens Geschichtswerk und dient der Polemik gegen die Reformation. Pastors Papstgeschichte (ebenda) und Grisars Geschichte Roms (ebenda) wollen das bestrickende, aber tendenziöse Geschichtsbild des Gregorovius verdrängen. Baumgartners Weltliteratur (ebenda) ist unzweifelhaft ein großgedachtes Unternehmen. Die religionsgeschichtliche Sammlung Hardys (Münster, Aschendorff) ist durch Austs Religion der Römer und Häblers Mittelamerika auf 14 Bände angewachsen.

Die Apologie von Schanz (Freiburg, Herder) ist wertvoll durch die Fülle des Materials; Weiß (ebenda) stellt alle Fragen unter das sittliche Ideal und liebt scharfe Kontraste. Schell gibt

im Anschluß an »Gott und Geist« eine Apologie des Christentums heraus (Paderborn, F. Schöningh), deren erster Band das Problem der »Religion und Offenbarung« 1901 erörtert. Er erstrebt strenge Beweisführung sowie klare Auseinandersetzung mit den gegnerischen Weltanschauungen. Er sucht im Dogma den religiösen Wahrheitsgehalt und im dreieinigen Gottesbegriff das Urbild der Religion selber nachzuweisen. Zu den Werken Gutberlets (Kampf um die Seele, Mainz, Kirchheim), v. Hertlings, Jos. Müllers, Fischers, Cathreins, Stölzles über die Fragen der Weltanschauung, Ethik und Theodicee kommt als neuestes Wilhelm Schneiders »Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit« (Paderborn, F. Schöningh).

Da die katholischen Laien allzuselten an die religiösen Probleme herantreten, so findet Roseggers »Himmelreich« (Leipzig, Staackmann) um so lebhaftere Beachtung. Man lernt aus dem Buche, welche Schwierigkeiten und Anregungen ein selbsttätiger nichttheologischer Denker in dem Kirchenglauben findet. Der Dichter erhebt sich in seiner naturwüchsigen und künstlerischfreien Art über den Zweifel, aber auch über die Kirchenlehre. — In Italien ging Bischof Bonomelli von Cremona mit dem Beispiel einer Laientheologie voran (Mailand, Cogliati). Gott, Christus und die Kirche sind die Gesichtspunkte, unter denen er in zeitgeschichtlicher Beleuchtung seiner Nation die ernste Frage des religiösen Christentums näherbringt. Er bemüht sich, das Mißtrauen der Gebildeten gegen das Papsttum und die Kirche zu überwinden, indem er die christliche Religion als das dem geeinten Italien unentbehrlichste Gut darbietet. Dieses solle man von der Hierarchie entgegennehmen, wenn man auch deren Politik ablehne.

Das Christentum Christi.

Eine kritische Studie zu Harnacks Wesen des Christentums.[1]

I. Das Evangelium und die Wahrheit.

Harnacks Wesen des Christentums wollte ein Friedensschluß sein, in dem Glauben und Wissen, Pietät und Kritik nach hartem, bitterem Kampf ihre Versöhnung finden sollten: Pietät gegen die christliche Überlieferung, Kritik im Dienste der Wahrheit. Dieser Versuch eines Friedensschlusses hat indessen den Krieg noch heftiger entzündet und für Harnack selbst von theologischer und philosophischer Seite die Erklärung eingetragen: er stehe faktisch nicht mehr im Christentum, auch nicht im Christentum Christi. Für beide Teile, für Wissenschaft und Religion, für das Interesse der Wahrheit und das der Menschenseele, wäre es das allerschlimmste, wenn es im Sinne Harnacks zwischen Glauben und Wissen zu einem Friedensschluß käme. Es wäre ein westfälischer Friede, eine Heiligsprechung unerträglicher Widersprüche. Harnack spricht den Grundwiderspruch heilig, indem er sagt: »Wir vermögen unsere raumzeitlichen Erkenntnisse mit dem Inhalt unseres Innenlebens nicht in die Einheit einer Weltanschauung zu bringen. Nur in dem Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft, ahnen wir diese Einheit.« (Wesen des Christentums. Leipzig, Hinrichs 1900, S. 95.) Das Wort vom Frieden Gottes ist fromm, sehr fromm; allein das frömmste Wort nützt nichts mehr, wenn man vorher mit Harnack der raumzeitlichen äußeren Erfahrung allein den Charakter eigentlicher Erkenntnis zugesprochen hat, und zwar in dem Sinne, daß die mechanistische Welterklärung zum Maßstab erklärt wird, der über Wahrheit oder Unwahrheit

[1] Renaissance, 3. Jahrg. Heft 2 1902.

entscheidet. Dies geschieht, indem Harnack die äußere, sinnliche Erfahrung mit dem exakten Wissen gleichsetzt, als ob die Tatsachen unseres geistig-sittlichen Innenlebens nicht unmittelbarer und insofern exakter erkannt und beurteilt würden! »Alles Religiöse — nicht nur die Religionen — ist gemessen an der sinnlichen Erfahrung und dem exakten Wissen paradox; es wird hier ein Element eingeführt und für das wichtigste erklärt, welches den Sinnen gar nicht erscheint und dem Tatbestand der Dinge ins Gesicht schlägt.« S. 44. Gilt das nicht genau von unserem eigenen Bewußtsein? Erscheint dasselbe jemals den Sinnen? Ist es etwa nach der Art der äußeren Dinge geartet? Finden wir draußen etwas, was den Vorgängen unseres inneren Erkenntnis- und Willenslebens gliche? Werden wir darum unser Bewußtsein und was sich darin abspielt als eine Paradoxie und als etwas erklären, was jedenfalls nicht Gegenstand der Wahrheitserkenntnis und des exakten Wissens ist? — Wenn der Inhalt der sinnlichen Empfindung das Recht gibt, darin ein Besitztum exakter Wahrheit zu erkennen, gibt der Tatbestand unseres bewußten Innenlebens nicht noch viel mehr das Recht dazu?

Wohl verwahrt sich Harnack dagegen, daß »das Religiöse« ein Traumgebilde sei, »nein, nicht Träume: wurzelt doch die Existenz unseres wahren Lebens hier; wohl aber Stückwerk.« S. 95. Gewiß: Stückwerk; aber ist unsere Naturerkenntnis nicht auch Stückwerk? All unser Wissen ist Stückwerk, aber immerhin erkannte Wahrheit! Jedenfalls ist die innere Erfahrungswelt unseres Bewußtseins und Gewissens ein viel unmittelbarer und unzweifelhafter erkannter Tatbestand als die Sinnenwelt; jedenfalls mit dem ersten Anspruch auf den Charakter, »exaktes Wissen« zu sein und den Maßstab der Beurteilung von möglich und unmöglich zu bilden. Warum erklärt Harnack nicht das raumzeitliche Geschehen als eine Paradoxie? Wenn die Tatbestände unseres Innenlebens eine Paradoxie sind, dann ist die Zuverlässigkeit der Sinnesvorstellungen unrettbar dem Zweifel preisgegeben: denn wir nehmen alles Äußere und Körperliche nur vermittelst der inneren Vergegenwärtigung, also vermittelst des Seelischen wahr.

Harnack meint es jedenfalls ernst, was er zum Schlusse sagt: »Wenn wir mit festem Willen die Kräfte und Werte bejahen,

die auf den Höhepunkten unseres inneren Lebens als unser höchstes Gut, ja als unser eigentliches Selbst ausstrahlen, wenn wir den Ernst und den Mut haben, sie als das Wirkliche gelten zu lassen und nach ihnen das Leben einzurichten . . ., dann werden wir nicht in Überdruß und Kleinmut versinken, sondern wir werden Gottes gewiß werden.« S. 189. Damit hat Harnack freilich nicht gesagt, daß wir mit dieser Gewißheit der exakten Wahrheit gerecht werden; Harnack sagt damit nur, der Unsterblichkeitsglaube und die Gottesgewißheit werde uns innerlich Trost und Stärke geben; aber nicht, ob diese Gewißheit selber Wahrheit sei und ob sie uns wirklich in die Unsterblichkeit hinaufhebe!

Wir lesen bei Harnack: »Ein dem Tode verhaftetes Leben ist sinnlos.« S. 40. Aber die Hauptsache liegt in der weiteren Frage: Ist es nicht möglich, daß die Wirklichkeit selber sinnlos ist? Dürfen wir uns mit einer eingebildeten Unsterblichkeit über den Tatbestand hinwegtäuschen? Wie aber, wenn der Unsterblichkeitsglaube aus selbstsüchtigen Wünschen stammte, wie Harnack S. 147 nahelegt? Wäre ein solcher Wunsch der richtige Ausdruck für den »unendlichen Wert der Menschenseele«? Oder fordert etwa dieser unendliche Wert die Vergänglichkeit, um die Seele gründlich von allen selbstsüchtigen Wünschen zu heilen? — Erinnern wir uns, daß nach Harnack alles Religiöse paradox ist; — warum nicht auch die Hauptidee des Evangeliums: Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele! S. 41. Wenn es aber eine Paradoxie ist, die religiösen Werte und Kräfte zu bejahen, wenn es ein Faustschlag ins Angesicht der Wahrheit ist, Gott und Unsterblichkeit »als das Wirkliche gelten zu lassen und nach ihnen das Leben einzurichten«, dürfen wir dann überhaupt diese Bejahung mit festem Willen vollziehen? Welcher Unterschied besteht ferner zwischen »Erkenntnis« und »als wirklich gelten lassen«?

Was soll es nun heißen, wenn Harnack schreibt: Das Evangelium ist keine theoretische Lehre; Lehre ist es nur insofern, als es die Wirklichkeit Gottes des Vaters lehrt. Es ist eine frohe Botschaft, die uns des ewigen Lebens versichert. S. 92. Gott als Vater, Weltschöpfung, Unsterblichkeit der Seele — als Wirklichkeit versichert, ist das nicht Erkenntnis? Gott und Geist, ist das nicht die ganze Metaphysik?

Harnack will den Intellektualismus als fremdes Element aus Religion und Christentum verbannt wissen: er verbannt damit nichts weniger als die Wahrheit selber aus dem Evangelium. Dann ist es gleichgültig, was ins Evangelium hineingehört, ob Gott der Vater allein oder auch Jesus selber. Denn der Rechtstitel, auf den hin allein etwas ins Evangelium der Religion und des Christentums hineingehört, ist die Wahrheit, die exakte, objektive Wahrheit. Die Erlösung von Kleinmut und Übel, von Sünde und Tod kann ein vernünftiger Mensch nur von dem erwarten, was selber Wahrheit ist und als Wahrheit erkannt wird.

Harnack bekämpft den Intellektualismus und damit das katholische Christentum, indem er die Erkenntnis als eine solche Annahme behandelt, die nicht selbst erlebt, sondern von anderen überkommen ist, die darum nicht in die Tiefen des geistigen Wesens eindringt, weil sie nicht daraus stammt. — Allein: Selbsterlebte Erkenntnis ist doch in viel höherem Grade Erkenntnis als das von anderen entgegengenommene oder gar aufgenötigte Wissen! Wer wollte dem Denker den Erkenntnischarakter jener Gedanken abstreiten, die er selbständig errungen und aus dem geheimnisvollen Buch der Wirklichkeit herausgelesen hat? Hat nicht der Dichter die eigentlichste Erkenntnis seiner Werke und Charaktere, etwa des Faust oder des Hamlet? Hat nur der eine Erkenntnis von Goethes Faust, der ihn von außen her überliefert erhält, der Dichter selber aber nicht? Der Geist kann überhaupt nur erleben, indem er in der Form von Vergegenwärtigung und Wertempfindung, von Denken und Wollen erlebt. Alles Denken und Wollen ist um so eigentlicher Denken und Wollen, je mehr es selbsterlebt ist.

II. Die ruhenden und die zündenden Elemente.

Harnack hat im Evangelium ein großes Distinguo vollzogen: auf die rechte Seite stellt er die ruhenden, ewig gültigen Lehrgedanken, welche unvergängliche Bedeutung haben und Jesus als den Stifter der absoluten Religion über alle Religionsstifter erheben. Auf diese rechte Seite gehören die Ideen von Gott dem Vater und dem unendlichen Wert der Seele; von der besseren Gerechtigkeit, vom (innerlichen) Kommen des Reiches. In anderer Fassung bezeichnet er sie als den geschlossenen Ring der vier

Ideen: Gottvertrauen, Demut, Sündenvergebung, Nächstenliebe. — Auf die linke Seite verweist Harnack die zündenden Ideen, die impulsiven, aggressiven Gedanken (S. 41. 77), alles Metaphysische, Mystische, Eschatologische, das Messiasbewußtsein, die sichtbare Messiasherrlichkeit in nächster Zeit und in offenbarer Wundermacht. All dieses gehöre nicht in das Evangelium hinein, auch der Sohn nicht, nur der Vater. S. 90—92. — Es war nicht der unbefangene Forscher, der dieses große Distinguo zwischen Vater und Sohn vollzog, sondern der Dogmatiker des undogmatischen Christentums!

Was Harnack auf die linke Seite stellt und aus dem ewigen Evangelium der reinen Religion ausscheidet, findet indes sofort eine glänzende Genugtuung, und zwar durch ihn selbst. Harnack hat nämlich (wie oben ausgeführt), noch ein anderes Distinguo vollzogen, nämlich die Unterscheidung zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen Religion und exakter Wahrheit. Er ist der Evangelist einer metaphysisch anspruchslosen Theologie, welche das Gebiet des exakten Wissens jener Wissenschaft überläßt, die, von der naiven Voraussetzung der Sinneserfahrung ausgehend, in dem mechanisch-gesetzmäßigen Umsatze von Kraft und Stoff die ausschließliche, erschöpfende und endgültige Form aller Wirklichkeit findet. Harnack selbst gesteht, daß damit auch die drei großen Ideen des Evangeliums auf die linke Seite gerückt werden — als unwirkliche Wirklichkeiten! Damit wird dem Dreiklang: Gott der Vater, Unendlicher Wert der Seele, Liebe und Gottesreich, Gottvertrauen, Demut — die Kraft des Zündens genommen: sie sind damit wirklich aus zündenden zu ruhenden Elementen geworden!

Das Übernatürliche im Sinne der Gottessohnschaft, der messianischen Reichserwartung, der Geisterwelt, des Wunders, der Auferstehung, der Theophanie bei Taufe und Verklärung ist unmöglich aus dem geschichtlichen Jesusbild und Jesuswort auszuscheiden. Sogar die Bergpredigt und das Vaterunser sind durch die Erwartung dieses Übernatürlichen innerlich bestimmt — und erst vollkommen verständlich.

Wer vorurteilslos im Evangelium forscht, findet als den Grundgedanken Jesu: Das Gottesreich kommt vom Himmel herab — in der stillen Gedankenmacht und Liebeskraft einer

geistigen Gabe und Aufgabe: aber gerade deshalb ist es der allmächtige Logos, die einzige Kraft, die aus sich selber lebt, von der die ganze Natur als Schöpfung, die ganze Weltgeschichte als Fügung lebt! — Die Einheit dessen, was Harnack durch sein Distinguo scheidet, ist Jesu eigentlichste Lehre und der Kern seines Evangeliums. Jesus lehrt: Das Reich kommt mit der Allmacht des Geistes und der Liebe, der Gnade und des Gerichtes: denn es ist Gott, das Allerwirklichste und Allmächtigste. Harnack läßt ihn lehren: Das Reich Gottes kommt in äußerer Wirklichkeit nicht; es ist schon da — als Idealbild des Herzens; es muß als ein Ideal rein erhalten werden, nämlich von aller Vermischung mit der Wirklichkeit. — Die Wirklichkeit und exakte Wahrheit beweist die ausnahmslose Herrschaft des mechanischen Todesgesetzes, des Umsatzes von Kraft und Stoff! Die Wirklichkeit gehört dem Tode; das Himmelreich des Lebens lebt nur in dem Selbsterleben des Glaubens, in der tröstlichen Selbsttäuschung sterblicher Geschöpfe. — Jesus lehrt allerdings, was Harnack das ruhende Ideal nennt: das Gottesreich; aber er lehrt es als das zündendste Ideal, weil es das Allerwirklichste und Allermächtigste ist und mit unzweifelhafter Gewißheit in diese Welt der gemeinen Wirklichkeit hereinkommt, um den Tod aus seinem wirklichen Herrschersitz zu vertreiben — aus der gottentfremdeten Seele und der sie verderbenden Welt.

Das Himmelreich ist das höchste Ideal, aber zugleich die kraftvollste Wirklichkeit: — weil es Gottes allmächtiges Wort ist; es ist die Siegeskraft, welche die Welt in ihrem Verderben und in ihren Widerständen real überwindet, weil es als Gottes Wort deren schöpferischer Urgrund, deren herrschgewaltiger Gesetzgeber und Erzieher, deren erbarmender Erlöser und Vollender ist! Nicht ein griechischer Eindringling schrieb den Satz ins Evangelium: »Das Wort ist Mensch geworden«, sondern der Geist, der aus dem Geiste Jesu stammt, der Geist eines echten Jüngers Jesu, der das Wesen des Christentums Christi im Sinne Jesu ergriff und verkündete. Das Wort, das die Welt schuf und trägt, das Wort, das die höchste Idealität der Sittlichkeit aufleuchten läßt, das Wort, das der idealste Ausdruck reinster Selbstmitteilung und Liebe ist, dieses selbe Wort ist auch die Realität aller Realitäten, die Quelle aller Geisteskraft, der Mittelpunkt

und Lenker der Weltgeschichte, das große Neue im Zeitenlauf! Es war ein großes Neues, ein Wunder, als das Leben entstand; es war ein großes Neues, als mit dem ersten Empfinden und Fühlen in der Lebewelt der ungeheuere Schritt vom Pflanzenleben zum Tierleben vollzogen wurde; es war ein wunderbares Neues, als der erste Gedanke an Wahrheit, die erste selbstlose Liebe zum Ideal, zum Vollkommenen erwachte. Die uralte Schöpfung ist voll des großen Neuen, sie bezeugt in ihrem großen Aufbau nach oben die Schritte, welche die Entwicklung des Kosmos, nur von der Allmacht des Schöpferwortes gehoben, vom lebendigmachenden Geiste dieses Gedankens innerlich durchdrungen, vom Leblosen zum Leben, vom Außenleben zur Empfindung, vom Sinnlichen zum Geiste hinauf vollbringen konnte. Der Quell jener Geisteskraft, welche die gesetzmäßige Natur aus den Finsternissen des Chaos heraufhob, welche die starre Rinde der Weltkörper mit dem Zauber des Lebens schmückt und alljährlich das Angesicht der Erde erneuert, ist als der große Kommende im messianischen Himmelreich auch der Quell jener Geisteskraft, welche ebenso real das Ideal der Gotteskindschaft in der sittlichen Welt verwirklicht, über die gemeine, aber rauhe Wirklichkeit der Selbstsucht, Sünde, Krankheit und Todesnot in der äußeren Ordnung des Daseins triumphiert und triumphieren wird, wie sie in den Herzen und Gesinnungen über die Versuchung allen zaghaften Kleinglaubens und Agnostizismus, über die Enge und Schwäche eines im Banne des äußeren Eindrucks eingeschlossenen, eigentlich entmannten Denkens triumphiert.

Harnack wird sagen: Gewiß, die Schöpfung vergeht als Ganzes nie, aber alles Einzelne lebt nur im Ganzen ewig fort. Das Ganze ist der Tempel Gottes; alles Einzelne, auch der Mensch, ist nur ein Glied im Ganzen. — Dem ist nicht so: der Geist, der mit dem Sinn für die Wahrheit und die Vollkommenheit das Ganze der Wirklichkeit zu erkennen und zu fördern berufen ist, der das Ganze, und noch mehr, den Urgrund des Ganzen in sein Denken und Lieben aufzunehmen befähigt ist — zum Sehen geboren, zum Schauen bestellt: — dieser Geist ist soviel wie das Ganze. Darum ist der Mensch als Einzelpersönlichkeit der Tempel Gottes, die Sabbatruhe des Schöpfers, das Kind der unendlichen Vollkommenheit, Teilnehmer an der Gottessohnschaft

dessen, der als innerer Gedanke des vollkommenen Geistes der ewige Ausdruck und Empfänger seines ganzen unendlichen Lebensinhaltes ist. Unsterblichkeit kann dem Einzelmenschen nur die Lebensgemeinschaft mit dem Ewigen geben, die Aufgeschlossenheit für das Unendliche und Ganze, die Eingliederung in den ewigen Sohn Gottes, dieses Urbild der geistigen Wesens- und Lebensgemeinschaft mit Gott selber. Darum ist der Sohn Gottes auch der einzig mögliche Bringer des Himmelreiches der Unsterblichkeit. Ohne die Unendlichkeit mit der göttlichen Lebensgemeinschaft als Lebensinhalt zu erben, wäre die Unsterblichkeit eine Last, eine Qual, ein unerträgliches Schicksal. Zündend ist die Botschaft des Gottesreiches, weil sie den Seelen gilt und ihnen selber die ewige Lebensgemeinschaft mit Gott verkündet. Zündend ist die Botschaft des Himmelreiches, sobald sie als das kommende Neue und zugleich als der ewig alte Quell aller Wirklichkeit, als die weltverpflichtende und weltregierende Macht, als das unendliche Erbteil der Seelen und als die Kraft der Auferstehung erkannt wird, deren reale Wahrheit allem Zweifel und aller wissenschaftlichen Leugnung gegenüber mit Grund und ohne Widerspruch behauptet, deren Recht allen Einwänden des Empirismus gegenüber erwiesen werden kann. — Auch mit dem Wunder! auch mit dem Wunder in der Gegenwart! Hat sich die exakte Forschung an die Erklärung der Wunder von Trier oder von Lourdes gewagt?

Die Weisheit und Macht des Evangeliums Jesu liegt nicht nur im Ideal des Reiches, sondern im realen Kommen des Reiches in die reale Welt — des Inneren und Äußeren. Das Wort vom Himmelreiche ist die Einheit von Ideal und Real: die Kraft aller Kräfte — im Gang der Weltgeschichte wie in der Aufgabe der Herzenserlösung; weil Schöpfer von allem, darum Erlöser für alle; weil Heiligungskraft, darum Unsterblichkeits- und Auferweckungskraft; weil heilige Botschaft von der Liebe, darum auch selige Botschaft vom ewigen Leben! — Nicht im Sinne des Zeitlosen im Banne des vergänglichen Lebens, sondern des persönlichen Fortlebens in überzeitlicher Zukunft. Gottes-Liebe aus ganzer Seele ist allerdings der Inbegriff des Evangeliums, es ist die Pflicht aller Pflichten; aber weil Jesus die Seele mit ihrer ganzen Kraft für Gott in Anspruch genommen hat, darum hat

er Gott als ihren eigentlichen Lebensinhalt erklärt — und damit zum Erbteil eines ewigen Lebens gegeben. Wenn Gott uns von uns fordert, so gibt er sich. Das ist der Sinn der Vaterschaft Gottes: Selbsthingabe Gottes, um der Lebensinhalt des Geistes zu sein und dadurch die Befähigung der Menschenseele zur seligen Unsterblichkeit von innen heraus. »Gott ist kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen: denn alle leben ihm.« — Solange der Lebensinhalt der Menschenseele nur der Stoffwechsel des Naturlebens und das Bedürfnis der sich umsetzenden Veränderungen ist, — die Welt des Neben- und Nacheinander, — ist die innere Befähigung für eine selige Unsterblichkeit nicht da. Wer ewig leben will, muß Geschmack haben für das Brot des ewigen und unendlichen Lebensinhaltes, der muß alles unter dem Gesichtspunkt der allumfassenden, allursächlichen Wahrheit und Vollkommenheit genießen, in sich verarbeiten und in sich einbürgern.

Die Fassung Harnacks: »Ewiges Leben mitten in der Zeit«, hatte ihre volle Berechtigung schon in jener Schule der jüdischen Gesetzesreligion, wo der Unsterblichkeitsglaube nicht geltend gemacht wird, wo die Unvergänglichkeit nur dem auserwählten Volke galt und sich darum in politischen Erwartungen auswirkte, wie es die Lehre des sadduzäischen Hohenpriestertums war: der Mensch habe ewigen Wert, obwohl er als Person für immer vergeht, weil er das Glied eines unvergänglichen Volkes sei: dadurch lebe er im Ganzen fort und nehme an der Weltherrschaft des messianischen Reiches teil. — Dazu trat Jesus in jeder Hinsicht in Gegensatz! Das war es, was ihn ans Kreuz brachte! Gerade der Gegensatz dazu war es, was er mit dem Himmelreich meinte! Das war es, wodurch er den Grundbau des sadduzäischen Tempels bedrohte und den ganzen Stil seines Aufbaus von Grund aus erneuerte! Alles wird durch Jesu Grundsatz umgewandelt: Gottes Reich muß in der Seele als solcher und dadurch in der Welt durchgeführt werden; das Gottesreich in der Seele ist der Zweck der ganzen Offenbarung und wundermächtigen Heilsgeschichte: darum das Kommen des Reiches mit Wundermacht in die Welt der Wirklichkeit!

Was Harnack durch gewandte Verschiebungen aus dem Evangelium Jesu gemacht hat, ist wohl sehr ideal, aber nicht real;

darum auch sehr modern: aber der Lehrbegriff Jesu im geschichtlichen Sinne ist es nicht.

Harnacks Losung und Lösung lautet:

Verzichtleistung auf die eigentliche Wahrheit im Sinne des Wirklichen, Kommenden und Neuen, auf allen metaphysischen, kosmologischen und eschatologischen Intellektualismus. Im Hinblick darauf halte ich es für leichter und viel weniger gewaltsam, wenn einer den von Harnack dargebotenen Lehrbegriff Jesu auf Buddha zurückführen und als das Wesen des Buddhismus nachweisen wollte. Buddha verzichtet auf alles Eschatologische und Metaphysische, auf alle Mystik und allen Supranaturalismus: sein Nirwana ist nicht weniger als das, was die ideale Religion Harnacks in Aussicht stellt: Ewiges Leben mitten in der Zeit, — nicht über der Zeit und nicht nach der Zeit des Erdenlebens. Buddhas Lehre ist die Verkündigung aller ruhenden Ideale, die nur durch ihren eigenen Adel zünden, die Darbietung jenes Friedens der reinen Idealität, der sich über allen Lärm der mechanischen Realität durch Autosuggestion oder durch selbsterlebten Glauben an sich selber als das allein Wertvolle erhebt und in uneigennützigem und selbstlosem Starkmut auf die dem Todesgesetz überantwortete Wirklichkeit verzichtet.

III. Das Evangelium und die Kirche.

Man würde Harnack unrecht tun, wenn man behaupten wollte, er habe das Evangelium von den Höhen der stärksten und edelsten Geistigkeit in die Niederungen einer bequemen Natürlichkeit herabstimmen wollen. Allein die Fülle der Voraussetzungen, die er persönlich als selbstverständlichen Ersatz für die abgelehnte transzendentale Sanktion des Guten, für die abgelehnte metaphysische Realität des Ideals, für den abgelehnten Intellektualismus des kosmologischen, christologischen und eschatologischen Neuen, der eigentlichen Wahrheit, in seine Worte hineinlegt, geht der großen Menge derjenigen, welche ihm Beifall zollen, ab. Tatsächlich gründet Harnacks Erfolg und Anklang einerseits, der energische Protest von theologischer wie philosophischer Seite gegen Harnack anderseits darin, daß er — gegen seine Absicht — das Christentum für die einfachste aller Weltanschauungen und für die bequemste aller Lebensrichtungen zurechtgerichtet hat.

Wozu gehört weniger Energie des Gedankens als zum Agnostizismus und zum bloßen Empirismus? zum Kredo an die Alleinberechtigung des mechanischen Eindrucks? Wozu gehört weniger Opfermut und weniger sittliche Willenskraft als zur Verzichtleistung auf alle positiven Übungen und Anstrengungen im Dienste der Religion? natürlich unter der Begründung, daß man die Religion nicht mit Fremdem, wie Aszese, Mystik, Ethik, Metaphysik, verquicken wolle?

Harnack hat außerdem das Bewußtsein der Christen ohne Christentum dahin aufgeklärt, daß in der Glaubenslosigkeit der echte Glaube, in der Unkirchlichkeit die wahre Frömmigkeit bestehe, daß aller Widerstreit zwischen Kirche und Welt nur davon stamme, daß die Kirche das echte Evangelium mit Metaphysik und Gesetz, mit anspruchsvollen Übungen und Leistungen, mit Welterklärung und Unsterblichkeitshoffnung verquicke. Harnack faßt das Evangelium in dem herrlichen Ring der vier Ideale: Gottvertrauen, Demut, Nächstenliebe, Sündenvergebung zusammen. Allein wem machen diese vier Ideale den Eindruck anspruchsvoller Aufgaben, wenn sie ohne Dogma in der Luft schweben, wenn aller Nachdruck darauf gelegt wird, daß sie von allem Kirchlichen, Kultlichen, Aszetischen, Mystischen und Metaphysischen freigehalten werden sollen?

Das Evangelium ist wohl das Einfachste — aber wie der Geist, nicht wie der Punkt. Man kann das Einfache im Sinne der Leere nehmen oder im Sinne der Fülle und der Triebkraft bis zum Besitz der Unendlichkeit! Die Leere kommt mit niemanden in Streit: weder mit der Wissenschaft noch mit dem Leben. Wenn den Keimen und Embryonen, den Senfkörnern und Saatkräften verboten wird, daß sie ihr Wesen zur Entfaltung bringen, weil sie dabei ihre Einfachheit verlieren und sich mit Fremdem verbinden müssen, so ist allerdings ihre ideale Reinheit gewahrt, ihre Vermischung mit Fremdem ferngehalten, aber es ist ihnen nichts weniger verboten als das Leben selber. Liegt das Leben nicht gerade darin, daß es in den fremdartigen Stoffen und Kräften betätigt, durchgesetzt und abgewandelt wird? Das Leben ist weder Ernährung noch Ausscheidung, weder Ortsbewegung noch Fortpflanzung, weder Knochensystem, noch Muskel-, noch Nerven-, noch Gefäß-System und -Funktion: und doch an all dies als sein

Material, seine Form und Bedingung gebunden. Leben ist möglichste Selbstverwirklichung an einem dargebotenen Material; der Stoffwechsel und seine Funktionen sind nur die niederste Form des Lebens. — Ebenso ist die Religion nicht Wissen, nicht Sittlichkeit, nicht Aszese, nicht Kultus, nicht Kulturarbeit — und doch an all das gebunden, mit all dem verknüpft, in all dem als ihrem Leibe wirksam.

Die geschichtlichen Religionen und insbesondere das Christentum begann mit erlebten Gedanken und Wahrheiten. Die menschlichen Religionen begannen mit dem Erleben menschlich errungener Gedanken, die göttliche Religion mit dem Erleben göttlich — gegebener Gedanken. Von seinem Gedanken erfüllt und durchglüht tritt der Religionsstifter mit ebendiesem Gedanken als seinem Evangelium in seine Zeit hinein — und streut ihn als Samen aus: Gottes Reich, Gottes Kindschaft! Sofort tritt die Notwendigkeit ein, daß sich der neue Gedanke mit den seitherigen Überlieferungen und Überzeugungen verständige, sich inbezug auf alle Tatbestände angliedere und ausspreche, Bedingungen anknüpfe, Gründe und Beweise entwickle, Ziele und Wege eröffne, Mittel und Kräfte darbiete, kurz zum System, zur Lehre, zum Gesetze, mit einem Worte zur Kirche werde. Aber dieser Intellektualismus, Dogmatismus, Ethizismus, Ritualismus und Aszetismus liegt nicht erst im System, sondern schon im Grundgedanken, auch solange er die reine Religion in ihrer beziehungslosen Souveränität war, und zwar deshalb, weil er vom ersten Auftreten an als Wahrheit und als Pflichtforderung gelten und aufgenommen werden wollte, ja als die Wahrheit und Pflicht schlechthin, darum als das, was Macht hat, was das Recht auf die ausschließliche Hingebung der Seele hat. Es ist mit den Gedanken, die geschichtliche Religionen schufen, wie mit dem Menschen: sie sind in sich und für sich allein nur im Augenblick der Geburt, dann aber ist jeder weitere Schritt ins Leben eine neue Beziehung zu anderem und zu anderen. Darin besteht das Leben — der Menschen und der Gedanken.

Das Ideal nur im Gebiet der reinen Idealität finden wollen, ist keine Anerkennung oder gar Geltendmachung des Ideals, sondern dessen Preisgabe. Religion ohne Kirche heißt Bildung ohne Schule, Recht und Ordnung ohne Staat. Nur durch Verknüpfung

mit der Realität wird das Ideal gewürdigt. Gewiß: die Realität, die Kraft und Form, die zur Verwirklichung des Ideals aufgeboten werden muß, ist nicht das Ideal selbst; insofern ist sie ihm fremd: aber nicht fremd im Sinne von gleichgültig, verunreinigend, widersprechend und feindlich, sondern von eigenartig, unterschieden, selbständig — und darum dazu gehörig, um es zum Vollkommenen zu ergänzen. Die Ausführung eines Bildes ist nicht sein Ideal selber; aber noch weniger dessen Gefährdung durch ein fremdartiges Element. Weil es Ideal ist, will es und soll es realisiert werden, natürlich in fremdem Material. Nur bei Gott ist Ideal und Real ein und dieselbe Vollkommenheit, weil Gott allein die ewige Selbstwirklichkeit ist. Eines von Gott bekennt der Glaube: der lebendigmachende Geist geht durch das Wort, den Inbegriff aller Ideale, vom Vater aus. Idealität und Realität haben einen Quellgrund und sind eines Wesens. In der Welt suchen sie sich aus der beiderseitigen Zerstreuung zur mannigfaltigen Wechseldurchdringung zu gewinnen, um alles Wirkliche vollkommen und alles Vollkommene wirklich zu machen.

Bei näherem Zusehen wird man finden, daß das Ideal erst voll und tief erfaßt wird, wenn es im Zusammenhang mit den Kräften erfaßt wird, durch die es Wirklichkeit gewinnt. Oder wird das Ideal der Pflanze in seiner Reinheit erfaßt, wenn es von allen Bedingungen und Formen seiner Verwirklichungen losgelöst wird? Die erste Lebensbedingung für das Ideal ist die, daß es von den Kräften der wirklichen Welt als Inhalt und Gegenstand der Verwirklichung aufgenommen und anerkannt wird. Das Evangelium bringt den Samen des Himmelreichs; sobald sich dieser Same zum Leben entwickeln soll, muß er in den Ackerboden der wirklichen Welt hineingelegt und zu den verschiedenen Kräften des Geistes in Beziehung gebracht werden, d. h. es muß die Form der zu erkennenden und bekennenden Lehrwahrheit, der verpflichtenden und zu erfüllenden Pflicht und Lebensaufgabe annehmen, d. h. er muß als Kirchengemeinschaft und Heilsanstalt auftreten.

Um mit Harnack zu reden: Erleben denn alle von selber, was Jesus erlebt hat? — Wenn nicht, dann muß ihnen das Evangelium als Lehre und Gesetz von außen gegenübertreten!

Harnack vertritt wohl die Überzeugung: »Der Protestantismus rechnet darauf, daß das Evangelium etwas so Einfaches, Göttliches

und darum wahrhaft Menschliches ist, daß es am sichersten erkannt wird, wenn man ihm Freiheit läßt.« S. 172. Harnack will damit die Entbehrlichkeit alles Kirchlichen dartun — und damit dessen, was infolgedessen an den Menschen mit lehrhafter, gesetzlicher, erziehender Autorität herantritt. Das Evangelium sei so einfach, daß die Menschen es von selber erleben, wenn sie es nur vorfinden. — Als ob das Evangelium nicht in dieser Menschenwelt schon seit 1900 Jahren wäre! Als ob die Faktoren, welche all den Schutt und Flitter über das einfache Evangelium häuften, nicht lauter Menschen gewesen wären, an denen sich jene Kraft des Evangeliums hätte bewahren müssen! Und all diese, auch die Gegner Harnacks, haben sich berufsmäßig mit dem Evangelium beschäftigt und trotzdem in sich andere Postulate erlebt! Sonst würden sie ja nicht aus heiliger Überzeugung dafür kämpfen!

Gewiß hat es keiner jemals so verstanden, die drei Wahrheiten: Gottes Vaterschaft, die bessere Gerechtigkeit und das Reich des Gottvertrauens, der Sündenvergebung, Demut und Nächstenliebe in überzeugender Weise den Menschen nahezubringen, wie Jesus selber. Hat sich nun in Galiläa, Samaria, Judäa, in Nazareth und Jerusalem die Versicherung Harnacks erfüllt? Wie viele haben damals unter der unmittelbaren Gewalt des Wortes Jesu das Evangelium in sich erlebt und ergriffen? Hat sich Harnacks Grundsatz etwa im Kreise der Urapostel bewährt? — Nach seinem Dafürhalten haben sie das Evangelium sehr stark mit Fremdartigem belastet — und dadurch geschwächt. Und Paulus? Ist nicht gerade nach Harnacks Auffassung die Person des Apostels Paulus wie die ganze Kirchengeschichte bis heute der monumentale Beweis dafür, daß Harnack mit seinem Satze unrecht hat? Harnacks Buch wäre der Beweis — oder die Variation des Wortes von Nietzsche: »Es hat nur einen einzigen wahren Christen gegeben — und der ist mit Jesus am Kreuze gestorben. Das Evangelium starb am Kreuz; was von diesem Augenblick an ‚Evangelium' heißt, war bereits der Gegensatz dessen, was Jesus gelebt.« Antichrist 39. Gipfelt das Buch Harnacks und seine Dogmengeschichte nicht in dem Beweis, daß jedes Zeitalter und jede Kirche fremdartige Elemente zum Evangelium hinzugefügt und es dadurch in seiner Reinheit und Kraft wesentlich gehemmt und geknebelt hat? Wenn das den Uraposteln, dem großen Paulus, der Märtyrerkirche, einem

Athanasius und Augustinus geschah — wie soll man erwarten, daß sich das Evangelium in dem Selbsterleben eines jeden durchsetze, wenn man ihn nur mit Dogma und Aszese, Kultus und Kirchentum verschone?

»Der Glaube ist nicht jedermanns Ding«, versichert uns Harnack selbst. Soll sich die Kirche, die Familie damit beruhigen, wenn sie sieht, daß die Ihrigen etwas anderes erleben und als selbsterlebte Weltanschauung bekennen, als das Evangelium? Wenn einer das Evangelium trotz allem nicht in sich erlebt: soll er sich darum anstrengen? Soll man ihm durch Beweise die Notwendigkeit klarmachen? »Beweisen kann man die Religion nicht: die Beweise sind hier nur die Variation der eigenen Überzeugung«, sagt Harnack. S. 188. Natürlich: wie das Leben, auch die Abwandlung derselben Menschennatur, wie die Tierwelt die Variation desselben Grundgedankens, wie Harnacks Buch die Variation seiner Überzeugung ist. Durch die Variation will er und wollen alle ihre eigene Anschauung für andere überzeugungskräftig machen: dazu stellt man sie in die verschiedenartigste Beleuchtung, in mannigfache Beziehungen: niemals aber ist ein Beweis anders möglich als durch die Variation der eigenen Überzeugung. Sie muß so oft variiert werden, bis sie in das Vorstellungsganze des fremden Bewußtseins aufgenommen, dort dieselbe einsichtsvolle Zustimmung bewirkt wie bei uns. Nicht bloß in der Religion, überall ist der Beweis nichts anderes als die volle Selbstverwirklichung eines Gedankens — ganz wie die ausgewachsene Pflanze die Selbstverwirklichung ihres Keimes ist: die Wurzeln sind die Beweisgründe, durch welche sie im Zusammenhang des Ganzen lebt.

Welches ist die Aufgabe der Jünger Jesu und der Christenheit? Hat die Jüngergemeinde mit dem Evangelium etwa nur die Aufgabe empfangen, in steter Monotonie die vier Worte des Harnackschen Inbegriffs von Geschlecht zu Geschlecht zu wiederholen: Gottvertrauen, Sündenvergebung, Demut, Liebe? Wohl kann auch hierfür angerufen werden, was einst der greise Apostel Johannes zu seiner Rechtfertigung sagte, als die stete Wiederholung des Wortes: Kindlein, liebet einander! bei den Gläubigen Überdruß erregte: Wenn dieses eine Wort erfüllt wird, so ist es genug; denn es ist in der Tat das Gebot des Herrn, der Inbegriff

des Evangeliums. — Allein aus dem Wort der Wahrheit und des Heiles soll das Leben, das selbsttätige Geistesleben in allen Formen der Wahrheitserkenntnis und Wahrheitsdarstellung, der Willensübung und Kraftbetätigung, in allen Formen des Kampfes wie des Friedens hervorblühen, wie aus dem einfachen Wort der ewigen Wahrheit die Unendlichkeit unerschöpflichen Lebens hervorgeht.

Die Religion ist in ihrem Grunde das Einfachste — aber wie der Same; wie der Same will sie zum Baume werden, zum Baume eines kirchlichen Geisteslebens, das in allen Farben und Formen der erlebten Wahrheit und Vollkommenheit wirkt und prangt, weil es aus dem tiefsten Grunde allen Lebens, aus dem denkenden und liebenden Erleben Gottes in der Seele herauswächst.

Christus und die Kultur.[1]

(Vortrag am 17. November 1902 im Museumssaale in München; nach einem Stenogramm.)

Hochansehnliche Versammlung!

Berufen, an dieser Stätte vor Ihnen Grundsätze zu entwickeln, welche die Leitmotive eines Kreises von Persönlichkeiten sind, welche für Kultur und für Christentum in gleichem Maße Verehrung, Begeisterung und Tatkraft einsetzen wollen, habe ich geglaubt, kaum ein besseres Thema für die erste Auseinandersetzung wählen zu können, als jenes Problem, welches für eine öffentliche weltliche Versammlung vielleicht die schwierigste, aber gerade deshalb die edelste Erörterung darbietet, Christus und die Kultur. Wenn wir uns auf dem Standpunkte des Christentums wissen, so müssen wir natürlich mit den Grundsätzen des Evangeliums an dieses Thema herantreten. Wir würdigen vollauf die ganze Schwierigkeit der Kulturfrage und des Kulturproblems in ihrer modernen Auffassung. Es ist nun das Problem selbst und auf der anderen Seite die Stellungnahme zu demselben, welche einer besonderen Hervorhebung teilhaftig werden möge. Wir glauben, und ich darf es wohl als der erste, der vom Komitee zu einem Vortrag berufen worden ist, aussprechen, wir glauben an uns, an niemanden anders als an uns selbst zuerst die Aufgabe stellen zu müssen, den Problemen der Gegenwart mit der schärfsten Beleuchtung und mit der tatkräftigsten Förderung entgegenzukommen. Nicht eine kritelnde, nörgelnde Gesinnung ist es, die das Komitee beseelt, die, wie ich auch offen gestehe, mir durchaus ferne liegt. Wenn wir von Aufgaben sprechen, so erkennen wir uns zuerst verpflichtet, an dieselben Hand anzulegen. Die Aufgaben sind aber so, daß wir von ihrer Bedeutung

---

[1] »Das zwanzigste Jahrhundert« (früher »Freie deutsche Blätter«) Nr. 47. 1902. Herausgeber: Dr. Franz Klasen u. Dr. Joh. Bumüller, München.

mit dem Zugeständnis der Kurzsichtigkeit oder des Unverstandes sofort eine Niederlage erlitten hätten, wenn wir glaubten, in einem festgelegten Programm alle Fragen, alle Forderungen aufzählen und so gewissermaßen der Gegenwart oder der Zukunft, der Allgemeinheit übergeben zu können. Wir wissen uns als Christen verpflichtet, das Christentum, so gut als es Erkenntnis und Willenskraft billigt und äußere Lage es uns ermöglicht, durch die eigentümlichen Berufsaufgaben zu fördern und mit der Kultur in Zusammenhang zu bringen, weil wir uns stolz fühlen, *χριστόφοροι* zu sein. Wir sind auch moderne Menschen, und als solche wollen wir, daß unsere moderne Kultur uns von der Wahrheit sprechen läßt, von der wir überzeugt sind, daß sie die heiligste Quelle ist für die echten dauernden Aufgaben der Kultur. Es ist nicht eine Sucht des Kritisierens, noch die des Reformierens, es ist die Sucht, daß wir umsetzen in Wirklichkeit und Leben, was uns an Talent, was uns an schlummernder Kraft in der Geschichte, im Christentum dargeboten ist. Damit möge der Standpunkt präzisiert sein, von dem aus ich an das Thema herantrete.

Die Menge der Anschauungen über das Verhältnis ist wohl bekannt, in welchem Christus und die Kultur zueinander stehen. Man kann die eine als jene Anschauung fixieren, welche in Christus die göttliche Sanktion, also auch aller Mängel, aller zu beklagenden Übelstände sehen. Es ist eine Art Konservatismus, der sich in dieser Art ausspricht, die Heilighaltung des Bestehenden in einem drückenden Gegensatz zum Besitzerwerben in den materiellem wie geistigem Gebiet angehörigen Kulturinteressen. Als die höchste Autorität, die angerufen werden muß, erscheint dann der Stifter des Christentums. Christus wird in Zusammenhang gebracht mit allem, was in der Verbesserung der rechtswissenschaftlichen Verhältnisse und der Kulturlagen irgendwie seine Kraft einsetzen will: es ist die k o n s e r v a t i v e F e s t l e g u n g des Christentums und Christi.

Andere sind von der Überzeugung durchdrungen, daß man der Wahrheit scharf und rücksichtslos ins Gesicht schauen müsse, und wenn sie noch so unangenehm sich uns darbiete; man müsse Christus nehmen, wie er spricht, wie er ist, und dann könne man unmöglich in ihm den Freund und den Heiland der Kultur, unmöglich den Bannerträger der Wissenschaft, des künstlerischen,

des wirtschaftlichen und des patriotischen Kulturfortschrittes suchen wollen. Im Evangelium werden seliggesprochen die Armen, seliggesprochen die Leidenden, die Dekadenten, die Enterbten, die der Welt und ihren Gütern bereits entfremdet und abgestorben sind. Aber Christus, so wird behauptet, hat keine Seligsprechung für eine Kulturaufgabe; nichts von all dem. Dagegen wehe über euch, ihr Reichen, wehe über euch, ihr Satten, wehe über euch, ihr Geizenden, wehe über euch, die ihr von der Gesellschaft anerkannt werdet. Das sind die vier Wehe, die das Evangelium hat. Das sind zwei auseinandergehende Anschauungen; die einen nehmen Christus realistisch und wollen aufräumen mit der Anschauung, die einen Schleier über die wirkliche Gestalt Christi gebreitet hat.

Wie ist dem gegenüber das Problem selbst in Angriff zu nehmen? Was ist Kultur? Was will sie? Und wenn wir so ihre Ziele und ihre Aufgaben ins Auge gefaßt haben, können wir erkennen, was Christus und sein Evangelium dafür an Segenskräften gewesen und an Segensarbeit geleistet haben. Dann können wir daraus entnehmen, ob die Kultur etwas vom Christentum zu erwarten hat. Das ist die Situation! Hören wir die Kultur selbst, so wird sie sich ungefähr so definieren: All die Gesinnungen, die im Evangelium gepflegt und innig gepriesen werden, alle die sind nur möglich, wenn man sich noch nicht auf den Standpunkt hinaufgeschwungen hat, daß der eigentliche Lebensinhalt, daß die Ehre, daß die Kraft, daß der Stolz des menschlichen Geistes in der hingebenden Kraft liege, welche Werte schafft, sammelt, sichert und schützt; in der Kraft, welche in diesen Werten, die sie geschaffen, die Besitztümer herstellt, welche den Reichtum einer Kultur ausmachen und welche in den Genuß dieser Besitztümer die Gesellschaft einzuführen durch die fortschreitenden Rechts- und Gesellschaftsverhältnisse bestrebt ist. Es handelt sich um die Arbeit, die Werte schafft, es handelt sich um die Verteilung der Güter und um die Zugängigmachung und um den Genuß in einer möglichst wohlwollenden humanen Gesellschaft. Hier Christus, dort die Kultur! Eine Vereinigung beider ist unmöglich. Das ist die Anschauung der Kultur! Ich gebe vor allem zu: Kultur ist wertschaffende Arbeit, Kultur ist die Aufhäufung und immerwährende Mehrung der so geschaffenen

Güter und Besitztümer des Geistes, der Kunst, des Rechts, der Staatsordnung und alles dessen, was irgendwie errungen, erarbeitet, erdacht und mit der Hand wie mit der Arbeit des Geistes in den Besitz des menschlichen Geschlechtes gebracht werden kann. Das ist Kultur! Arbeit und Besitz, das sind die beiden Grundpfeiler, auf dem sich der Triumphbogen des Kulturlebens aufbaut. Diese zwei sind in der geordneten Kultur vergemeinschaftet, sie sind durch sie in einer idealen Weise verbunden.

Wenn das Gesetz ist, wenn das Arbeit ist, wenn das Gemeinschaftsleben ist, wie steht Christus dazu? Wie stellt sich Christus zum Besitz, ohne Besitz keine Kultur! Die Kirche selbst ist ja die für die Heiligkeit des Eigentums, des Besitzes, des Reichtums der Reichen in Anspruch genommene göttliche Institution. Das Evangelium, besonders das Evangelium Lukas hat ein Wehe für den Reichtum, für den Reichen die Verdammnis, hat für den Reichen den Rat, daß er den Reichtum preisgebe und Christus nachfolge. Was den Besitz betrifft, so scheint es, als ob Christus keinen Sinn dafür habe. Man sagt: Allerdings hat Christus dem Reichtum, dem Besitz gegenüber diese ablehnende Stellung eingenommen, allein der Besitz ist dadurch nicht selbst getroffen. Es ist nicht wahr, daß der eigentliche vollkommene Lebensstand darin bestehe, daß man auf die irdischen Güter verzichte, es sei ein Mißverständnis der Bibelworte, daß man auf den irdischen Besitz verzichten und auf dem Wege der Armut die Nachfolge Christi suchen solle.

Man sagt, es sei ein franziskanisches Mißverständnis; allein es ist anderseits nicht möglich, an der Deutlichkeit der Worte Christi etwas zu rütteln. Entweder sind wir in der Lage, daß wir den Bettelorden unrecht geben, und dann, wenn wir ihnen unrecht geben, müssen wir die offen, unzweideutig gesprochenen Worte des Evangeliums vergewaltigen, oder wir geben dem Ideal, welches uns die Kultur vorschreibt, recht, und dann ist der Zwist zwischen Evangelium und modernen Anschauungen vollzogen. Welches Recht hat das Ideal der Bettelorden in unserer modernen Zeit? Ich gestehe vor allem, daß ich den Bettelorden in keiner Weise das Recht absprechen kann, das wahre Recht des Evangeliums für sich in Anspruch zu nehmen. Ich gehe noch weiter und sage, daß die Erkenntnis dieses Rechtes uns, die wir nicht

zu diesen Kreisen der Armut gehören, den Schlüssel gebe für das, was über das Verhältnis »Christus und der Besitz« zu sagen ist. Das Geheimnis liegt darin: was ist denn unter Armut bezw. Reichtum zu verstehen? Was will Christus mit der Forderung, den Besitz und den Reichtum aufzugeben? Darin bin ich mit Harnack einverstanden: Befreiung von den drückenden Sorgen, damit der Mensch dem Ideale lebe. Nun frage ich: wird man den Idealen zugewandter dadurch, daß man sein Vermögen hingibt, wird man dadurch frei und ungehemmt für die Pflege der wissenschaftlichen, der künstlerischen, der religiösen, der sittlichen, der sozialen, der industriellen Ideale, die einem vorschweben? Fängt dann nicht erst die rechte Gebundenheit an, unter der der Mensch seufzt, weil er, durch die Not des Tages gezwungen, dem Ideale nicht mehr leben, keine freie Kraft mehr widmen kann. Würden wir frei, expediti, werden, wenn wir auf sie verzichten? — Sobald einer in eine Gesellschaft eintritt, so tritt er in eine Gesellschaft ein, die für ihn die Sorge übernimmt; in der Sache selbst ist nur eine Änderung von dem, was Besitzgüter sind, vollzogen worden. Die eigentliche Form des Besitzes ist nicht diejenige, welche wirkt, arbeitet, welche besitzt, welche hat, um die Notdurft des Lebens zu bestreiten, sondern jene, welche den Besitz als Selbstzweck, als ein in sich selbst berechtigtes Gut, als wertvolles Ziel verfolgt. Was zur Notdurft gehört, ist nicht nur das, was das leibliche, körperliche Dasein vom Menschen verlangt. Der Mensch fängt erst an, wo das eigentliche wahre Leben und das wahre Streben nach allgemein gültigen und nach unbedingt wertvollen Zielen beginnt. Mensch sein heißt nicht Essen und Trinken in einem sicheren ruhigen schlaffen Dahinleben, Mensch sein heißt denken, leben, Werte schaffen, Werte sammeln, zum Gemeingut machen, Werte erfinden, um das, was ausgegeben werden muß, auf diesen gesicherten Grundlagen des notdürftigen Daseins erst menschlich erarbeiten und durchführen zu können. Das ist nicht Reichtum, das ist nicht Besitz, das ist nicht Habe, es ist nur ein Gegenstand des Umsatzes und der Ausgabe. Wir müssen erringen und erarbeiten, was wir brauchen für das eigentlich Menschliche, und wenn wir das erarbeiten müssen, so erarbeiten wir das, um es wieder auszugeben, nicht um es zum Gegenstand des Habens und des

Besitzes zu machen, sondern um es in dieser oder jener Form wieder zu verwerten. Wer arbeiten muß, um Mensch zu sein, ist nicht reich, sondern arm, der besitzt nicht, sondern ist genötigt zu erwerben. Reich ist nur der, der nicht zu arbeiten braucht, um in gleicher menschlicher Weise ein Mann der Kultur zu sein. Wer nicht zu arbeiten braucht, um im vollen Sinne Mensch zu sein, der ist reich, der andere ist arm. In der Gemeinschaft des Ordenslebens soll die Befreiung von Sorgen für den einzelnen und die Fürsorge mit den Mitteln der Gemeinschaft so gewonnen werden, daß die Mitglieder des Ordens den idealen Aufgaben der Gesellschaft ihre Geisteskraft widmen können. Arbeit ist das Ideal auch der Bettelorden. Arbeit und insbesondere den Enterbten, den Bedrückten zu Hilfe zu kommen durch Hilfe von außen und durch Befreiung, tatkräftiger Hebung von innen, Arbeit im hochherzigen Sinne, um das Reich der Selbstsucht möglichst zu unterminieren und einzuschränken. Was die Hand tötet, die besitzt, ist nicht Liebe, sondern die Selbstsucht. Was die Hand tot macht, ist nicht die Religion, sondern diejenigen Ideale des Besitzens, welche in dem Besitz selbst das eigentlich erstrebenswerte Ziel finden und erstreben. Das ist eine hochherzige Gesinnung, welche allen diesen gewöhnlichen selbstsüchtigen, schädlichen Lebensanschauungen gegenüber wirken kann. Werden wir es den idealen Ordensstiftern verdenken, wenn sie den hehren Mut hatten, auf die hochherzige Gesinnung des dankbaren Volkes so zu rechnen, daß die Arbeit auf ihnen, den Söhnen der Armut, der Gesamtheit lastet, von ihr erduldet werden und durch eine — [niemals kapitalisierende, sondern immer aktuelle, entgegenkommende] Liebe und Fürsorge gemildert wird? Was ist das für eine ideale Lehre! Ist es nicht ein ideales Gut, daß eine klösterliche Gemeinschaft in ständiger Abhängigkeit von der Gesellschaft bleiben will? Den Klöstern wäre es möglich, sich von dieser Abhängigkeit zu befreien. Wenn man solche Opfer bringt, so finde ich den Lohn dafür in einem eigentümlich idealen Gefühl des Zusammenhangs. Das größte Vertrauen liegt darin, daß ich abhängig bleiben will, um in Kontakt zu bleiben. Darin finde ich einen Grund, um diese Form der Armutspflege hochzuhalten, auch in unserer, in der modernen Zeit. Der moderne Geist ist der Geist jeder Gegenwart, nicht nur der heutigen.

Der moderne Geist hat noch nie Geschmack gefunden an den tiefen Denkern, soweit sie nicht Gegenstand phrasenhafter Verehrung geworden sind. Das Ideal muß immer darüber hinwegschauen, ob es von der großen Menge anerkannt wird oder nicht. Darum ist es in der Tat eine wertvolle ideale Eigentümlichkeit des religiösen Ordenslebens, wenn es in dieser Weise das Hohe festhält, was in dem Evangelium als Armutsideal ausgesprochen ist, und ich betone, es ist mit dem Ideal der Armut nicht gemeint, dabei ein Parasit fremden Schweißes zu sein. Das ist das wahre, das moderne Armutsideal, nicht von fremdem Schweiße, nicht von der Arbeit eines anderen zu leben, sondern von dem Ertrag der eigenen Arbeit. Ich habe gezeigt, daß diese Orden arbeiten, arbeiten müssen und daß nur die Form, in der sie den Ertrag ihrer Arbeit ernten, verschieden ist. Die Lösung scheint also darin zu liegen, daß man etwas Reichtum nennt, was nicht reich ist, und daß man etwas Armut nennt, was nicht Armut ist. Armut ist jeder Besitz, der durch Arbeit errungen und durch die Verwertung für die unmittelbaren Kulturbestimmungen des Menschen ausgegeben werden muß. Nur für jene gilt das Wehe des Heilands, welche bei dem einfach so mechanisch in Besitz genommenen Gut stehen bleiben, darin das Leben finden und darin das Ziel des Lebens verehren wollen. Das ist gemeint, nicht aber jenes, was errungen wird, um ausgegeben zu werden. Die Kultur, welche im vollsten Sinne modern ist, ist es, die uns sagt: in der Verwertung liegt aller Wert. Aber niemand hat die Güter so mobil gemacht, wie das Evangelium. Niemand hat den Besitz so flüssig gemacht als Christus, und darum ist, weil Kultur Flüssigmachung des toten Kapitals ist, das Evangelium und Christus nicht ein Hemmschuh, sondern eine fruchtbare Quellkraft aller fortschrittlichen, aufwärts strebenden, aller arbeitssuchenden Werte und schaffenwollenden Lebensbetätigung. So ist das Problem zu lösen.

Wir kommen zu der anderen Forderung der Kultur, der Arbeit selbst. Hier ist es der Einwand, der seit Strauß wissenschaftliche Formen angenommen und so bezaubernden und berückenden Ausdruck gefunden hat. Arbeit ist der Stolz des modernen Menschen, ist der Stolz des arbeitenden Menschen, Christi Evangelium ist ein Evangelium der Weltmüden, der

Arbeitsscheuen, darum können wir Moderne es nicht als ein Evangelium der Gegenwart anerkennen. Ein Evangelium für Arbeitsfreudige, für die werktätige, für die gesamte Gegenwart ist es nicht. Das Evangelium empfiehlt Geduld, Gehorsam und Unterordnung. Die Arbeit wird nicht gepriesen, nur die Ergebung, nur die abpassende Geduld, nur die greisenhafte Schwäche. Aber man kann doch dem Theologen nicht zumuten, daß er offen sagt: Ja, Christus hat kein Evangelium für die Gegenwart, er hat kein Evangelium für die Arbeitsfreudigen, für die Arbeitsstolzen, für die gesamte aufwärts strebende Gegenwart. Man sagt, daß die Arbeit nicht die Sache sei, welche den Menschen befriedigen könne. Das sei leere Phrase, leeres Gerede. Wir müssen, wenn wir schärfer denken und rücksichtslos die Wahrheit einsehen wollen, sagen, auch durch die Kulturfortschritte der Gegenwart sind wir innerlich nicht glücklicher, sind wir nicht reicher, sind wir nicht menschlicher geworden. Zweifellos liegt darin eine große tiefe Wahrheit. Wenn wir alt werden, so werden wir durch die Erfahrung gelehrt, daß wir trotz allen Kulturreichtums den Trost des Lebensinhaltes nur in den Türen des Himmelreiches finden.

Ist das wahr? Ist Arbeit zu 3—4 Teilen stumpfmachende, nicht befriedigende Notwendigkeit, die auf uns lastet, und nicht eine Weltkraft, die uns entwickelt? Und wenn wir zu den Türen des Himmelreiches gewiesen werden, frage ich: wer führt uns hin zu den Türen des Himmelreiches. Sind sie auf dem dem menschlichen Geiste logisch und ethisch bezeichneten Wege erreichbar? ist die Realität des Himmelreiches nachweisbar, wissenschaftlich nachweisbar? Wohin fliehen wir, wenn wir zum Himmel fliehen, wenn wir nur ein schönes Wahngebilde, wenn wir nicht ein wissenschaftlich gegen die Kritik und die Fragen des modernen Geistes sichergestelltes festes Fundament darin gewinnen? Wenn das nur ein schöner Gedanke ist, dann wird der Theologe verstummen müssen, wenn ihm der Moderne entgegenhält: Die Arbeit ist zu 3—4 Teilen stumpfmachende Mühe, und was nützt mir ein schönes Wahngebilde, wenn es nicht Wirklichkeit werden und wir es nicht mit dem Verstande uns aneignen können? Das ist der peinliche Punkt und es muß offen ausgesprochen werden, man darf das Problem nicht lostrennen

von dem Verhältnis der modernen Kulturziele und der Aufgabe, die es ermöglicht, auf der Jakobsleiter exakten Gedankenzusammenhanges von dieser Erdenwelt in das Himmelreich hinaufzusteigen. Ist dies nicht möglich, dann haben wir bloß die Erde und müssen uns trotz der 3—4 Teile der stumpfmachenden Arbeit begnügen.

Ist Wissenschaft Arbeit? Die Frage nach dem Ausgang und Zweck der Wirklichkeit, die Frage aller Fragen ist: Ist die Arbeit des Forschens und Denkens mit den im Evangelium niedergelegten Idealen vereinbar? Das Evangelium gibt Lösungen des Glaubens. Es gibt diese Lösungen des Glaubens zugleich als Problem des Denkens und des Forschens, in der Feststellung der ethischen und der sozialen Aufgabe. Es ist also nur dann wahr, daß die Arbeit stumpfmachende Notwendigkeit ist, wenn wir die Arbeit in eine solche Form einschränken, welche nicht in das Innere, welche nicht in das vollkommenheitsbedürftige Innere des Menschen hineinleuchten kann mit der Fackel der Forschung. Wir haben nicht das Recht, die Arbeit einzuschränken. Sei es ein Angehöriger dieser oder jener Gesellschaftsklasse, dieses oder jenes Geschlechtes, wir müssen die Arbeit so nehmen, wie sie die Menschheit wirklich in Anspruch nimmt. Dann glaube ich, ist die Arbeit die eigentliche Form des Lebensinhaltes, und eine andere Form des Lebensinhaltes finden wir überhaupt nicht.

Die Liebe ist die Quelle aller Lebensinhalte, die Quelle aller Lebensbefriedigung. Sie schafft die Güter, welche in Frage kommen, die Güter, die die Kultur herstellen. Warum hören wir bei Christus immer nur Worte der Hingebung und der Ermunterung, Worte, lobend und tröstend für die Armen? für die Enterbten? Es ist wahr, die moderne Kultur verlangt Arbeit, der moderne Mensch will arbeiten, will forschen, will fragen, er will immer Lösungen gewinnen. Gut! Das Evangelium kommt gerade diesem Bedürfnis entgegen: In der Heiligen Schrift gibt es mehr Aufgaben als fertiggestellte Tatsachen! Ich finde, die Sprache Christi ist eine solche, die nicht von dem unmittelbaren Eindruck als von dem Ausgangspunkt und dem Gesichtspunkt bestimmt ist. Die moderne Kultur hat recht: Kultur heißt Werte schaffen, Werte herstellen. Aber was sind denn Werte? Der eigentliche Wert liegt nicht in dem toten Besitz, sondern in dem Gebrauch,

in der Verwertung der Substanzialität, in der Aktualität. Verwertung heißt aber Tätigkeit, Tätigkeit heißt Entwicklung der Persönlichkeit. Es ist wirklich ein prächtiges Ideal, die Ausgestaltung einer Kraft zu einem Kunstwerk des Geistes. Das ist eine herzustellende Aufgabe, eine Aufgabe, in der wirklich ein Gut, ein Kulturwert erzielt wird. Aber zielt nicht der ganze Geist des Evangeliums darauf hin, ist er nicht darauf gerichtet, daß diese Kraft, daß die Persönlichkeit in unserem Innern aus dem Geist der Anlage zu dem Baum der vollen Entwicklung reife, der nicht ohnmächtig dem Tag anheimfällt, sondern berufen ist, ungehindert in der Unsterblichkeit fortzuleben? Nur die Kultur, welche die Kraft verzehrt, nur die Kultur, welche die Persönlichkeiten zerstört, nur die Kultur wird von Christus verbannt, nicht jene Kultur, die in der Persönlichkeit das höchste Kunstwerk, die in der Persönlichkeit ein ewiges Kunstwerk sieht.

Wer dieses Ideal ins Auge faßt, wird eine Gleichung entdecken zwischen Evangelium und modernem Geist; und wenn moderne Kultur darin besteht, daß sie einen Lebensinhalt schafft für die Persönlichkeit, für den Menschen, der Geist ist und Geist sein will, wenn die Kultur die Pflege eines solchen Lebensinhaltes ist, wenn sie solche Persönlichkeiten schaffen will, welche für solche Lebensinhalte sind, dann ist das Christentum, dann ist das Evangelium uns ein Stifter und Geber und Christus ist unser Führer, unser unerreichter Führer auf dem Wege der Kultur und des Kulturfortschrittes, weil er Werte beschafft, unvergängliche, unverlierbare, nie in sich zusammenbrechende Güter beschafft haben will. Der ist der Führer der Kultur, der Persönlichkeiten will; und wer hat mehr Persönlichkeiten gewollt, wer hat mehr auswirkende Kräfte des Geistes gewollt, wer hat mehr sich auslebende Seelen gewollt als der Stifter des Christentums? Wer hat mehr wie er, oder so wie er, gewollt, daß Bedürfnisse gehegt werden? Wenn Kultur Gemeinschafts-Leben ist, wer hat mehr Gemeinschafts-Beziehungen gewollt, wer hat mehr Opfersinn dafür der Menschheit als Testament hintermacht als der, der in einem Liebesmahl der Gemeinschaft den Abschluß seines Lebens gefunden hat?

Mancher hat viel Christliches in sich und weiß es nicht, auch der moderne Geist. Schaut hin, ruft man mir zu, schaut

an, was die antike klassische Kultur ist; war das der Geist der Liebe? Wir stehen heute noch in der Schule der Griechen und Römer. Wer hat jene Kultur geschaffen? Wer anders als der Römer? der Römer, der nichts weniger kannte als Liebe, der das Schwert harten Rechtes kannte und rücksichtslose Geltendmachung der Macht, nicht der sinnlosen, aber auch nicht der rücksichtsvollen; und der Grieche, der schöne Mensch, der in der Naturgemeinschaft sich auslebende Mensch? Liebe ist ein Wort für die Kanzel, aber nicht für die Natur!

Wer hat in der Renaissance das geschaffen, wovon wir leben? Wer hat diesen modernen Kulturstand geschaffen, wer anders als der wiederaufgelebte Geist des Heidentums? Gewiß! Es ist wahr und hat seine tiefe Berechtigung! Aber trotzdem diesen beiden Kultur-Idealen ein tiefes und fruchtbares Streben und Ringen zur Geltendmachung anhängt, kommt ihnen auch eine Korruption zu, die ich nicht zu charakterisieren brauche, zu der die moderne Gesellschaft nicht mehr zurückzukehren gewillt ist. Die Frage muß gestellt werden, und sie wird nicht bejaht werden, ich brauche die Gründe nicht anzuführen. Wir kehren nicht mehr zurück zur griechischen Sinnlichkeit; ich spreche im Namen des modernen Denkens. Der moderne Mensch mag sich erfreuen an der griechischen Kulturwelt, zu ihr zurückkehren wird er nie mehr wollen. Auch zu der Gewalt und Rücksichtslosigkeit des Römers kehren wir nie mehr zurück trotz allen noch so waffenstarrenden Militarismus, der Gegenwart. Die Renaissance ist wirklich eine wiederaufgelebte alte Welt griechischen und römischen Wesens, aber sie ist aufgeweckt worden durch den christlichen Geist, durch die, die man damals Dunkelmänner genannt hat. Sie sind die *χριστόφοροι* des christlichen Geistes. So lebt in der Renaissance durchaus nicht das Heidentum, es lebt das Christentum, es lebt darin die Idee der Persönlichkeit, die Idee der Ordnungen, der Geist des ewigen Evangeliums, der Geist des Evangeliums Christi. Der große Geist des Evangeliums drückt sich folgendermaßen aus: Wenn wir alles getan haben, dann haben wir nur unsere Schuldigkeit getan. Unsere Pflicht war es, und darum haben wir es getan. Ich aber möchte dem hinzufügen: »Was unsere Ehre war, haben wir getan.« Das ist modern, und das ist Evangelium!

Die Liebe ist nicht Almosenschwindelei. An dem Elend, so lautet der Vorhalt, wollt ihr die Himmelsleiter, wollt ihr Verdienste gewinnen! Die Liebe muß eine Persönlichkeiten schaffende Fürsorge werden, die solche Persönlichkeiten schafft, die der Almosen nicht mehr bedürfen, die nicht Abhängigkeit mehr fühlen, die selbständig die Aufgaben ihres Standes und ihrer Kultur zu erledigen imstande sind.

Ist der moderne Kulturstaat nicht eine Verkörperung der Liebe? Liebe ist nicht bloß etwas, was Gemüt und Gefühl bewegt, sondern etwas, was Werte schafft. Wer vor dem Christentum seine Kniee beugt als seinem Erlöser, der hat sich geopfert. Wer nicht fragt, ob es und wann es Frucht bringt. Das ist Liebe! Ich darf wohl annehmen, daß sie eine metaphysische Größe ist, eine Kulturmacht im weltlichsten Sinne.

Nun noch eine Frage! Von Wissenschaft, Kunst und staatlichem Recht, finden wir davon im Evangelium nichts? Warum wird diesen nicht das Evangelium verkündet, warum nicht der Wissenschaft, der Kunst und dem Staate? Wissenschaft, Kunst und Staat gehören in die Reihen der Bevorzugten der Wirklichkeit. Bei näherem Zusehen würde auch dieser eigentümliche Nebel verschwinden. Wohl scheint das Evangelium für die Dekadenten, die Armen, die Enterbten zu sein. Aber hier werfe ich die Frage auf: Gehören wir zu den Jungen, den Gesunden, den Starken? Wer gehört dazu? Wer einmal alt werden muß, ist nicht jung. Wer dem Siechtum, der Altersschwäche, der Krankheit anheimfallen kann, ist nicht gesund. Wer schwach werden muß, ist nicht stark! Es gibt nur eine Gesundheit, und die heißt Unsterblichkeit! Es gibt nur eine Stärke, und die heißt Lebensinhalt, die uns aufrechterhält in allen Stürmen; es gibt nur eine Jugend, und die heißt: Nicht sterben müssen. Und nun frage ich: Kann man das Evangelium als der Wissenschaft fremd bezeichnen, das angefüllt ist mit dem Hinweis darauf, daß der Gedanke das Schöpferische ist, daß der Gedanke das Ethische ist. Wissenschaft ist der Kultus des Gedankens. Das Evangelium befruchtet den Gedanken, die Weltgesamtheit, die Wirklichkeit lebt von dem schöpferischen Gedanken. »Im Anfang war der Gedanke.« Die Kunst ist die Schöpferin des Seins! Die Kunst ringt sich immer mehr zu der Empfindung durch: Das große

Problem ist der Mensch, der ringende, kämpfende, der leidende, der mit dem Staub ringende Mensch, der den Geist der Unsterblichkeit auf der Stirne trägt, das Problem ist, die Persönlichkeit in ihrem Wesen und Geheimnis zu erfassen und in weltliche Formen zu kleiden.

Das ist Kunst! Und wenn irgendwo uns das Ideal der Kunst entgegenleuchtet, so ist es aus dem Evangelium Christi. Man muß natürlich die Konzeption verstehen. Die Natur ist auch nicht ein Buch, das übersetzt ist, es bedarf der Übersetzung. Wir bevorzugen die Schule der schönen klassischen Zeit, aber woher hat die klassische Bildung ihren Gedankengehalt genommen? Woher anders als aus dem Buche der Natur? Ist die Natur etwas Geistesfremdes oder Kulturfeindliches? Wir lernen in der Schule der klassischen Bildung, wir können auch unmittelbar aus der Natur die Sprache des Ideals erlernen. Die Natur ist vom Standpunkt des Christen nicht gottfeindlich, sie ist auch eine Schule des Heiligen, des Schönen, des Gedankens und des Sittlichen. Und so möchte ich den ganzen Gedankengang zusammenfassen in den Worten: Wenn die Kultur Werte schafft, wenn die Kultur Persönlichkeiten und Kräfte schaffen, pflegen, fördern muß, wenn sie die Persönlichkeit zu freier ungehinderter Entwicklung bringen und wenn sie Gemeinschafts-Beziehungen herstellen soll ..... dann weiß ich keine höhere Schule, keine Schule, die die Quelle wäre der Kultur, als das Evangelium und den Meister des Evangeliums — **Christus.**

Am Webstuhle der Zeit.
Katholische Kirche.

(Türmerjahrbuch 1903.)

Die Gedanken, welche die katholische Christenheit nach der Jahrhundertwende erregen, haben ihren Brennpunkt in Frankreich und Deutschland-Österreich. Allerdings ist die Lage des Katholizismus in Österreich und Deutschland sehr verschieden — in beiden Reichen nicht ohne ausschlaggebende Macht: aber dort mehr durch die Nachwirkung der Vergangenheit, hier mehr durch die Errungenschaften des Kulturkampfes. Die Sympathie für den sog. Ultramontanismus ist trotz aller Gegenströmungen im reichsdeutschen Katholizismus noch vorherrschend, weil der Kulturkampf und das durch ihn geweckte Mißtrauen wenigstens als Mahnung zu scharfer Vorsicht in dem Bewußtsein lebt. Man befürchtet bei uns von der politisch-ultramontanen Kirchlichkeit und ihrer strammen Disziplin vielfach keine Herabstimmung des religiösen Christentums, eher eine Förderung desselben. Jede Minorität ist eben genötigt, sich durch gesteigerte Tatkraft einen Schutz gegen die Gefahren zu schaffen, welche den Minoritäten in lebendig erregten Zeiten und Völkern allzeit drohen, wenn sie nicht auf ihrer Hut sind. Ohnedies verfügt der deutsche Katholizismus über einen reicheren Fond geistiger Religiosität, weil seit Jahrhunderten der Wettbewerb der Konfessionen um den Primat im nationalen Leben dazu drängte, alles Geistige im Religionswesen möglichst stark und allgemein zu pflegen. Es ist nicht genug zu würdigen, was für einen Vorsprung der deutsche Katholizismus durch die Allgemeinheit des religiösen Schulunterrichtes vor den anderen katholischen Nationen gewonnen hat. — Anders in Österreich: nach der energischen Gegenreformation in den deutschen wie

tschechischen Kronländern wurden die geschilderten Gründe unwirksam, und der Katholizismus bekam ein vorwiegend feudal-kirchliches, hierarchisch-bureaukratisches, äußerlich-rituelles Gepräge; auch die wissenschaftliche Theologie wurde in ihrer Initiative gehemmt. Gewöhnlich nennt man den Josephinismus als den Grund aller kirchlichen Übelstände in Österreich: ich glaube, mit Unrecht. Die Los-von-Rom-Bewegung könnte darüber Aufschluß geben. Der Vorwurf, welchen der religiöse und fortschrittliche Katholizismus gegen den Ultramontanismus erhebt, lautet ja gerade dahin, daß er das eigentlich religiöse Leben entkräfte, indem er, wenn auch aus religiösem Eifer, den Schwerpunkt in das Außenwesen, in Zeremonienkult, in Übungen, in politisch-soziale Bestrebungen verlege und dabei den niederen Instinkten der Volksseele zu gern und zu viel entgegenkomme. Die Religion werde bei den Kirchlich-Gesinnten dadurch entkräftet, daß sie entgeistigt werde; bei den kritisch und selbständig Veranlagten dadurch, daß sie ihnen verleidet werde.

So ist es wohl zu verstehen, daß von seiten der kirchlichen Körperschaften in Österreich seither nichts erfolgt war, was man als geistige Tat zur Entkräftung der Los-von-Rom-Bewegung von innen heraus würdigen könnte. Auch von Innsbruck nicht. Und doch waren die Innsbrucker Jesuiten in schärfster Weise dazu herausgefordert, da merkwürdigerweise die Hauptstadt Tirols zum wichtigsten Brennpunkt der Bewegung gemacht worden war.

Erst Ehrhards Buch: »Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert« (Stuttgart und Wien, Jos. Roth, 1902) war und ist eine eigentliche Tat geistiger Abwehr. Sie wollte und will die Quellen der religiös-kirchlichen Unzufriedenheit verschließen. Allerdings mit welchem Erfolge! Angesichts der seitherigen Kontroversen über Ehrhards Buch scheint sich als die maßgebende Grundanschauung in den leitenden Kreisen der Kirche Österreichs die Ansicht herauszustellen: Alle Kräfte, welche außerhalb der kirchlichen Heilsanstalt in der modernen Kulturentwicklung wirksam sind, seien als Ausflüsse der Bosheit und als Abneigung gegen die Wahrheit zu beurteilen. Das war geradeso die Anschauung der Gegenschriften des Jahres 1902, wie es die der Gegenschriften von 1897 und die Voraussetzung der damaligen Satanismusliteratur gewesen war.

Zu begrüßen ist es, wenn, wie eben verlautet, der theologische Studienplan in Österreich einer durchgreifenden Umgestaltung in der Methode und einer zeitgemäßen Erweiterung unterstellt wird. Von besonderem Werte ist es, daß Dogmengeschichte und vergleichende Religionswissenschaft in den Lehrplan der theologischen Fakultäten aufgenommen werden sollen.

Der deutsche Katholizismus trat mit einer großen literarischen Unternehmung in die Öffentlichkeit: »Die Weltgeschichte in Charakterbildern« im Verlag von Kirchheim zu Mainz. Die Herausgeber (Kampers, Spahn, Merkle) beabsichtigen damit den Beweis zu liefern, daß vom katholischen Standpunkt aus eine vorurteilslose, unbefangene, gerechte Würdigung aller großen Tatsachen und Bestrebungen möglich sei. Die seither erschienenen Bände, v. Hertlings Augustin, Hardys Asoka, Spahns Großer Kurfürst, Kraus' Cavour, haben wohl durch die Tat den Beweis der Vorurteilslosigkeit erbracht — und darum bereits heftige Angriffe von reaktionärer Seite erfahren. Diese Gegnerschaft hatte übrigens schon gearbeitet und Erfolge erzielt, ehe überhaupt ein Band erschienen war. Die Aufregung erreichte den Höhepunkt, als Kraus in »Cavour« das Problem des Kirchenstaates geschichtlich erörterte. Leider überlebte der Verfasser des »Cavour« sein letztes Werk nur wenige Tage. Am 29. Dezember 1901 erlag er zu S. Remo einem langwierigen Leiden. Der »religiöse Katholizismus« betrauert in Franz Xaver Kraus einen Vorkämpfer, der nicht umsonst Rosmini als Vorbild verehrt und der kirchlichen Gegenwart als einen Charakter vorgeführt hat, in dem sich die religiöse Innigkeit des Priesters, die Gedankenkraft des Theologen und der Freiheit des Patrioten harmonisch durchdrang.

In Frankreich glaubte das Ministerium Waldeck-Rousseau zur Sicherstellung der Republik die Wirksamkeit der Ordensgesellschaften und Kongregationen zugunsten der staatlichen und der bischöflichen Aufsicht einschränken zu sollen. Der Gesetzentwurf wurde natürlich von der Kongregationspresse heftig bekämpft; aber er wurde Gesetz; das Gesetz wurde durchgeführt und zwar, wie behauptet wird, viel schroffer, als es die gesetzlichen Bestimmungen fordern. Allein die kirchlich gesinnte Bevölkerung, der Weltklerus, sogar der Episkopat fühlten sich trotz allem nicht

in dem Maße beunruhigt, wie es eindringlich nahegelegt und zur Pflicht gemacht worden war. Anstatt in dem Kongregationsgesetz eine Beeinträchtigung, ja die einschneidendste Schädigung der Religion und Kirche zu beklagen, konnte sogar von hoher Seite und ohne ernsten Widerspruch behauptet werden, der französische Episkopat und Weltklerus empfinde die gesetzliche Maßregel als eine Wohltat, als eine Befreiung von lästiger Vormundschaft und von aufgenötigter Inferiorität. Das Ergebnis der französischen Parlamentswahlen vom 27. April 1902 hat diese Auffassung bestätigt: die älteste Tochter der römischen Kirche hat die dargebotene Gelegenheit nicht benützt, um die Politik der republikanischen Regierung zu mißbilligen und für die Zukunft zu hemmen. Man gibt die Schuld hierfür dem Mangel an Einigung zu gemeinschaftlicher Aktion im kirchlichen Sinne. Allein das war Wirkung, vielleicht nur Nebenwirkung, nicht die Ursache. Man einigte sich eben deshalb nicht, weil andere Fragen und Auseinandersetzungen für wichtiger und dringlicher galten und gelten. Weite Kreise fürchteten von der Ultramontanisierung offenbar mehr als von der Kirchenpolitik der Loge.

Das eigentliche Interesse blieb trotz der Gefahr eines staatlichen Kulturkampfes mit dem Ziel des Laienunterrichtes und einer französischen Nationalkirche der Frage zugewandt: Wie hat der Katholizismus seine religiöse Aufgabe aufzufassen, um besser als seither dem Reiche Gottes den Weg in die moderne Welt und Bildung zu bahnen? Wie ist die Schwierigkeit zu überwinden, die in der Tatsache besteht, daß die große Menge der Franzosen die Religion haßt, weil sie den Klerikalismus haßt. Man hat in Frankreich Ideale; aber man versteht in weiten Kreisen die tiefe Wahrheit nicht, die in dem Worte liegt: Vous ne vaincrez pas le prêtre que par le prêtre!

Es war ein Wortführer des Ultramontanismus, ein unbedingter Verehrer der Scholastik, ein Feind des sog. Amerikanismus, der kurz vor den Wahlen und trotz der Rücksicht auf die Wahlen den Kampf der innerkirchlichen Gegensätze in die vollste Öffentlichkeit brachte. Bischof Turinaz von Nancy und Toul trat in seiner Schrift (Les périls de la foi et de la discipline dans l'église de France à l'heure présente. Nancy Drioton Paris Roger et Czernoviz 1902) mit bischöflicher Autorität gegen

die fortschrittliche Bewegung auf und erklärte sie als eine Gefahr für Glauben und Kirche. Unter diesem Gesichtspunkt erörtert er zuerst den Amerikanismus, der trotz seiner Verurteilung im Februar 1899 in dem Grundsatz des Individualismus und der persönlichen Initiative fortlebe und nichts anderes als Neuprotestantismus bedeute. Er führe Kant und das protestantische Prinzip in die Philosophie, in die Theologie, in die Bibelwissenschaft, in die Apologetik und in den Glauben selber ein. Die weiteren verhängnisvollen Folgen seien die Emanzipation des Klerus (Kongreß von Bourges), der Seminaristen, die gesteigerten Ansprüche der Laien in kirchlichen und religiösen Dingen, endlich der Abfall der Evadés und die Proklamation der Nationalkirche. — Bischof Turinaz hat den Vorzug, daß er mitten in die Sache hineinführt und unmittelbar zu dem Stellung nimmt, worauf es ankommt. Es ist das überhaupt ein Vorzug der französischen Bewegung: offenbar sind die Franzosen in religiös-kirchlicher Hinsicht nicht so zaghaft wie die Deutschen. Daher werden in Frankreich die Fragen nicht bloß viel offener und gründlicher erörtert, sondern auch unter aktiver Beteiligung des Episkopates. Kundgebungen und Maßnahmen im Sinne grundsätzlichen Fortschritts, wie sie von Erzbischof Mignot von Albi, dem anerkannten Führer der ganzen Bewegung, den Bischöfen von Rouen, Chalons, La Rochelle, Beauvais, Tarentaise berichtet werden, sind für uns Deutsche etwas Unerhörtes. Daß der Erzbischof Mignot selber zum Schutze der von Bischof Turinaz angegriffenen Gelehrten eintrat, ist für uns auch fremdartig. Die Entgegnung, welche Abbé Ch. Denis an den Bischof Turinaz von Nancy gerichtet hat (vgl. Annales de la philosophie chrétienne. Mars 1902) ist von solchem Freimut, daß auch die Freisinnigsten im katholischen Deutschland darob erschrecken würden. Abbé Ch. Denis beschuldigt die beiden Denunzianten des Amerikanismus, P. Maignen und P. Fontaine, sie seien die eigentlichen Urheber des bischöflichen Angriffes.

Ähnliche Bewegungen arbeiten in Spanien und Italien an der Verständigung zwischen Katholizismus und moderner Gesellschaft.

Unter diesen Auspizien, welche die hochgesteigerte Lebendigkeit des religiösen Katholizismus in erfreulicher Weise bekunden, wenn auch im Kampf der Geister — so entspricht es übrigens

dem Ideal der streitenden Kirche —, trat das greise Oberhaupt der Kirche in das 25. Jahr seines Pontifikates ein. Leo XIII. hat einst sein apostolisches Amt mit energischen Weckrufen zur Verständigung der Kirche mit der modernen Kultur begonnen: möge nun dem greisen Papste nicht nur die Verehrung der Gläubigen, wie sie sich in den erneuten Pilgerzügen ausspricht, sondern auch ein reicher Ernteertrag der von ihm selbst entzündeten Fortschrittsbewegung als Jubelgabe beschieden sein!

Die Arbeit im Licht des Glaubens.[1]

Der Adel des Menschen ist die freie Arbeit: sie dient dem Wahrheit suchenden Denken als ein entscheidender Beweis, daß der Mensch durch wesentliche Vorzüge über die ganze Natur und das ganze Tierreich erhaben ist. Freie Arbeit ist das Vorrecht des Geistes; das Tier folgt in dem, was es tut, dem unwiderstehlichen Drang der Naturanlage. Darum bleibt die tierische Arbeit ohne Fortschritt immer dieselbe. In der freien zielbewußten Arbeit offenbart sich die Vernunft, welche Ziele ins Auge faßt; aber nicht minder die Kraft des Willens, der sich selber Gesetze gibt und Aufgaben stellt. Was im Menschen den Geist offenbart, ist die freie Arbeit. Durch die Arbeit wird der Geist bewiesen. Aber auch das Ebenbild Gottes. Denn der Urgrund von allem ist die lauterste, unendliche, ewige, vollkommene Tätigkeit. »Mein Vater wirkt immer«, sagt Christus. »Und auch ich wirke immer. Man muß wirken, solange es Tag ist.«

Das erste ist nicht anders zu denken denn als wesenhaftes Leben. Wie könnte diese Welt, die unerschöpfliches Werden und Wirken ist, steter Stoffwechsel und Umsatz der Kräfte, Anziehung und Abstoßung, kurz Kraftbetätigung, entstanden sein? Die Quelle des Lebens kann nur das vollkommene Leben sein.

Das erste Gotteswort an den Menschen ist das Gebot der Arbeit. Durch Arbeit zur vollen Herrschaft über die Natur und die in ihr lebenden und schlummernden Kräfte! Die lebenden Naturwesen sollen dem Geiste und seinen hohen Aufgaben dienen, die schlummernden Naturkräfte sollen aus ihrem Bann geweckt und dem Höchsten dienstbar gemacht werden. Der Schlüssel,

[1] Aufsatz in der »Festschrift zur 25jährigen Jubelfeier des kathol. kaufmännischen Vereins in Duisburg am 6. u. 7. Sept. 1903.«

der das geheimnisvolle Reich der Naturkräfte für die Herrschaft des Menschen aufschließt, ist der forschende Gedanke, der ruhelose Entdecker, die Arbeit des Wissens. Was der Gedanke erschlossen hat, wird von der Hand und ihrem Werke ausgeführt. Der Gedanke ist der Anfang aller Arbeit und der große Arbeitgeber für alles Handwerk. Der erste Bahnbrecher für die äußere Arbeit, Handwerk, Industrie, Handel, Verkehr ist der Gedanke. Ohne ihn und seine Verarbeitung der Erfahrung und der Eindrücke bliebe der Mensch, was das Tier ist — das Schaukelspiel der Eindrücke und Stimmungen und dadurch der Sklave der Naturnotwendigkeit.

Gott hat den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis erschaffen, versichert uns ein unvergleichlich hohes Gotteswort auf dem ersten Blatt der Heiligen Schrift. Dann lautet das erste Gebot des Schöpfers an sein Ebenbild dahin: Der Mensch soll durch die Arbeit seines Geistes und Körpers, durch die Anspannung seines Verstandes und Willens, durch die Herrschaft über seine eigene Geistes- und Körperkraft die Herrschaft über die Welt erringen! Das erste Gotteswort an den Menschen ist der Adelsbrief der Gottähnlichkeit, der Beruf zum königlichen Herrscher in dem All der Kräfte! Das Zepter dieses Königtums ist die Arbeit des Denkens, durch welche das Gesetz festgestellt wird, nach dem jede Kraft wirksam ist. So lebt die Hand von der Arbeit des Gedankens!

Die Arbeit ist ein Beweis des Geistes, weil sie aus Wertschätzung der Vollkommenheit hervorgeht — der Vollkommenheit, welche durch ihre Leistung erzielt und durch dafür aufgebotene Anspannung der Kräfte gewonnen wird. Die freie Arbeit ist ein Beweis des erwachten Geistes, der die Schaffung von Gütern und die Übung der Kräfte um des darin liegenden Guten selber willen erstrebt. Die Arbeit erhebt den Menschen über die Naturstufe zur Kultur: der Kulturmensch arbeitet; die Kultur erstreckt sich so weit wie die Pflege der freien Arbeit. Das Naturwesen kennt nur die notgedrungene Befriedigung der Bedürfnisse und das zwecklose Spiel der Kräfte. So ist die Arbeit der Beweis und Vorzug des Geistes. Auch die Unsterblichkeit hängt aufs innigste mit der Arbeit zusammen: denn nur das Leben hat einen Sinn, das eine Arbeit zu leisten vermag.

Was Güter, Zwecke und Werte für ewig erstreben und vollbringen kann, soll und will, trägt das Unterpfand der Unsterblichkeit in sich.

Das Tier erhebt sich nicht über die Natur, wenn es auch höhere Kräfte aufweist, welche die niederen in den Dienst der sinnlichen Wesensentwicklung zwingen. Wohl haben viele Tiere unter dem Einfluß der menschlichen Zucht vieles gelernt; sogar Schlangen und Raubtiere haben sich gelehrig erwiesen. Allein keinem Tiere fiel es ein, die gewonnenen Kunstfertigkeiten weiter zu üben oder gar fortzubilden, wenn es aus der menschlichen Zucht befreit wird. Das Tier kehrt unaufhaltsam wieder zu seiner natürlichen Lebensform zurück.

Der Naturalismus ist bemüht, den Gebrauch, den einige höhere Tiere von Werkzeugen machen, z. B. von Steinen, Ästen, Fäden, ja sogar von anderen Tieren, als gleichartig mit der menschlichen Herrschaft über die Natur darzustellen.

Allein nicht der *Gebrauch* selber ist das eigentlich Wertvolle und *Adelige* in der Arbeit, sondern die selbständige Aufstellung von Aufgaben und Arbeitszielen, die Erfindung und Herstellung von Werkzeugen, die Ausdauer in dem Versuch trotz allen Fehlschlagens, die Fortsetzung und Abänderung der Experimente und Beobachtungen, das absichtliche und zielbewußte Streben, die vorhandenen und ererbten Werkzeuge und Methoden zu verbessern. Als Ziel schwebt dabei dem Geiste vor: Fortschritt der sachlichen Vollkommenheit und zugleich der persönlichen Tüchtigkeit!

Der Geist stellt sich die Frage: Ließe sich diese Aufgabe nicht in gefahrloserer, sichererer, billigerer, schnellerer Weise erfüllen? z. B. die Ortsveränderung zu Land, Wasser, Luft? durch mechanische Kraftleistung? durch andere Kraftquellen? Wie ist eine weitere Benutzung der Elektrizität, der Wasserkraft, des Sonnenlichtes, eine größere Ausbeutung der Erde zu erzielen?

Die Stellung der *Aufgabe* ist vielleicht die *schwerste* Arbeit — die dem erfinderischen Geiste zufällt. Sie fordert eine Erhebung über die Gegenwart, eine Vorausnahme der Zukunft. Wir leben ja stets unter dem *Bann* der Wirklichkeit: was besteht, erweckt den Eindruck, als ob es so sein müßte und nicht anders sein könnte. Darum sind die Zeiten der Erfindung und des

Fortschritts nicht so häufig, wie es wünschenswert wäre. Die Masse — der Menschen und Zeiten ist vom Banne des Bestehenden befangen. Die erfinderische Arbeit des Geistes erhebt sich über diesen Bann: sie ist das königliche Diadem der Gottverwandtschaft.

Das gewöhnliche Denken ist eine unwillkürliche Aufeinanderfolge und Verknüpfung der Eindrücke. Es ist darum konservativ; es vermag sich von dem behaglichen Bann der Eindrücke nicht zu befreien; selbst bei schmerzlich empfundenen Übelständen fügt es sich in diesen Zwang als etwas Unvermeidliches. Hat man nicht in den Vorsichtsmaßregeln und Schutzversicherungen gegen Naturereignisse — Hagel, Feuer, Krankheit — den frevelhaften verderblichen Versuch sehen wollen, dem Allmächtigen die Strafrute zu entwinden? Hat nicht etwa nur das Volk, sondern sogar eine pedantisch gewordene Wissenschaft alle möglichen Bedenken und Befürchtungen gegen die Eisenbahnen geltend gemacht? Alles aus Scheu vor Neuerungen, die natürlich nicht von den Bequemen, sondern von den Regsamen ausgehen!

Die Naturvölker sind ganz konservativ. Nicht als ob sie keine Menge von Gebräuchen, Regeln und Überlieferungen hätten — sie haben vielmehr ungeheuer viele —, aber sie bleiben in deren Bann eingezwängt und sind ebendeshalb Naturvölker. Die Geisteskraft kommt zur eigentlichen Entfaltung und zur vollen Wirksamkeit nur dann, wenn man eine Art Gewalt braucht, um über die natürliche Trägheit und Fügsamkeit unter das Bestehende hinauszukommen. Die Tiere haben die wunderbarsten und verwickeltsten Instinkte, d. h. Denk- und Gefühlseinrichtungen. Aber sie haben keinen Geist — darum bleiben sie trotz aller Erfahrungen ohne allen Fortschritt, in steter Gebundenheit an ihre Artbeschaffenheit, unfähig, ihre Einrichtungen und Verhältnisse zu verbessern. Arbeit ist Kultur; Kultur ist Fortschritt, darum Geschichte, darum Vervollkommnung und als zielbewußte Vervollkommnung und Herrschaft über die bestehenden Verhältnisse ein Beweis des Geistes und der Gottähnlichkeit. Die große Masse der Menschen und zwar in allen Ständen, auch den höheren, bleibt in freiwilliger Genügsamkeit bei dem Altbewährten und offenbart dadurch die Macht der Naturbestimmtheit und der natürlichen Trägheit. Die

Minderzahl, welche aus all denen besteht, die neue Ziele stecken, neue Fragen aufwerfen, neue Bahnen eröffnen, neue Kräfte in den alten Vorratskammern der Natur entdecken und verwerten, hat zwar keine anderen Fähigkeiten als die große Menge, aber sie weiß von der gemeinsamen Fähigkeit des Denkens und Wollens einen durchschlagenden Gebrauch zu machen. Dadurch offenbart sie den Adel des Geistes und das Geheimnis seiner Kraft: die Selbstbeherrschung und die Notwendigkeit, sich selber Gewalt anzutun, um sich wirklich als Geist zu bekunden. Der Heiland hat zwar das übernatürliche Reich Gottes gemeint, als er das große Gesetz aussprach: »Das Reich Gottes leidet Gewalt; nur die Gewalt brauchen, reißen es an sich.« Aber das Reich der natürlichen Geisteskultur ist auch ein Reich Gottes, die Betätigung des Ebenbildes Gottes in der von Gott dem Menschen gebotenen Herrschaft über die Natur. Das übernatürliche wie das natürliche Gottesreich haben dieselbe Schwierigkeit zu überwinden: die Naturgebundenheit und Trägheit, das Wohlsein in den Niederungen des Gegebenen, die Scheu vor jeder Himmelfahrt, vor selbsteigener Kraftanstrengung, die einem nicht abgezwungen wird.

Der gemeine Darwinismus und die materialistische Entwicklungslehre will den Unterschied zwischen Mensch und Tier verwischen. Darum verwischt dieser Naturalismus den Unterschied von Kultur und Natur. Der Mensch erhebt sich selbst durch geistige und sittliche Kultur über die Naturgebundenheit, das Tier bleibt ewig in ihr befangen. Es geht darum nicht an, daß man beim Tier ebenso von Arbeit spricht wie beim Menschen, wenigstens beim Kulturmenschen. Aber viele Stämme bleiben Naturvölker. Gewiß. Wenn es keine Naturnotwendigkeit ist, vermöge deren der Mensch sich selbst zur Kulturarbeit bestimmt, so ist dies eben ein weiterer Beweis, daß der Geist etwas wesentlich anderes ist als Natur. Er ist Freiheit, das Naturwesen ist Gebundenheit. Der Geist arbeitet aus Selbstbestimmung, das Tier und der Naturmensch kennt keine Selbstbestimmung: es wird bewegt, sei es vom Zwang oder von der Laune.

Die Entwicklungslehre der fortschreitenden Naturforschung leitet die unübersehbare Mannigfaltigkeit der niederen und höheren Gattungen und Arten im Tier- und Pflanzenreich von der inneren

geheimnisvollen Triebkraft der Anpassung an die äußeren Daseinsverhältnisse her, von dem verborgenen, aber unwiderstehlichen Bedürfnis nach möglichst zweckmäßigen, dauerhaften und tüchtigen Wesensbildungen. Nun ist dieses Bedürfnis nach Verbesserung und Umgestaltung in der ganzen Erdenwelt seit Urzeiten nirgends so stark, so bewußt und gewollt, so ruhelos und rastlos wirksam wie im Menschen. Daher der immerwährende Ikarusflug nach oben, die unaufhörliche Anstrengung nach neuen Erfindungen und besseren Werkzeugen. Seit der ersten Erfindung — des Feuers, der Bekleidung und der rohesten Fahrzeuge ist die Geschichte der Menschheit nichts als eine fortgesetzte Kette von Entdeckungen, allerdings mit oft langen Zwischenzeiten verhältnismäßiger Ruhe und Unfruchtbarkeit.

Das Merkwürdige besteht nun darin, daß dieses rastlose Streben niemals zur Verbesserung und Umgestaltung der Glieder oder der Sinneswerkzeuge geführt hat, sondern nur zur Erfindung von neuen Werkzeugen und Gliedern. Wenn die materialistische Entwicklungslehre recht hätte, müßte man nämlich beim Menschengeschlecht infolge der steten Selbstzüchtung eine Umgestaltung und Verbesserung der eigenen Sinneswerkzeuge und Glieder erwarten. Allein nicht Krallen, Hörner und Stoßzähne sind die Errungenschaften des allzeit kriegerisch gesinnten Menschen, sondern Schwert und Bogen, Büchsen und Kanonen; nicht Flossen, sondern Schiffe und Brücken; nicht eine Verbesserung der Arme, Beine und Füße, sondern das Fahren und Reiten, Straßen, Posten und Eisenbahnen; nicht Flügel, sondern Schrift und Brief, Telegramm und Telephon; nicht Pelz oder Feder, sondern selbstgemachte Kleidung und Wohnung, Beleuchtung und Erwärmung; nicht schärfere oder stärkere Zahnbildung, sondern die Erfindung des Messers und des Feuergebrauchs zum Kochen; nicht die Verbesserung der inneren Organe, sondern Arzneikunde und Heilwissenschaft; nicht die Umgestaltung des Gesichtssinnes, sondern Brillen und Fernrohre.

Die Entwicklungslehre kann diese merkwürdige Tatsache nicht umgehen; sie muß eine Erklärung versuchen. Da sie aber Geist und Gott um jeden Preis vermeiden will, versucht sie es auf folgendem Wege. Der Mensch habe eben den kleinen Schritt zur leichtesten Arbeit oder zum Gebrauch des Werkzeuges gemacht.

Carus Sterne schildert das also: »So klein dieser Schritt (zum Feuersteinwerkzeug) auch sein mag, in anderer Hinsicht gehört er zu den größten. Denn damit hört der Mensch auf, im Kampf ums Dasein seinen Körper und seine Glieder umzuformen. (Als ob er dies jemals getan hätte!) Und hier ist der Grund zu suchen, warum der Mensch sich körperlich so außerordentlich wenig von dem höheren Affen entfernte, die er geistig so ungeheuer überragt.« (Werden und Vergehen 3. Aufl. 1886 S. 622.) Zuvor hatte Sterne geschrieben: »Man hat den Gebrauch von Waffen und Werkzeugen mit großem Unrecht als einen trennenden Unterschied zwischen Menschen und Tier angesehen. Wir wollen nicht von dem Flüssigkeitsstrahl reden, den bereits Schnecken und Fische mit berechneter Genauigkeit auf ihren Feind schleudern, nicht von den Sandkörnchen, welche die Larve des Ameisenlöwen nach ihrem Beutetier wirft, sondern nur von der Verteidigungsweise der Affen mit abgebrochenen Zweigen, Früchten, Steinen.« Auch Steine gebrauchen sie zum Öffnen der harten Früchte. »Der Unterschied beginnt erst darin, daß der Mensch bald lernte, seine Waffen und Werkzeuge praktischer zu gestalten und auszuwählen.« »Man erzählt, daß die Affen des Nachts zu den verlassenen Feuerstätten der Menschen kommen, um sich zu wärmen, aber natürlich nie einen Versuch machen, den Brand zu unterhalten.« A. a. O. Warum ist das natürlich? warum machen die Affen nie diesen leichten Versuch? Sie sind doch so nachahmungslustig! Allein sogar für den Fall, daß die Affen das Feuer weiter unterhielten, so wäre das noch immer keine Leistung — die den Geist bewiese. Aus dem Grunde nicht, weil es noch keine eigentliche Arbeit ist.

Der Schwerpunkt liegt nämlich nicht in dem Gebrauch vorgefundener Werkzeuge und Materialien, sondern in der Herstellung und Erfindung solcher Werkzeuge, in der Zubereitung geeigneten Materials, in der Arbeit. — Es kommt nicht so sehr darauf an, ob das Werkzeug angeboren oder äußerlich dargeboten ist; denn es ist kein größerer Verstand notwendig, um die Zähne geschickt zu gebrauchen, als zum Aufklopfen der Früchte durch Steine, wenn die ganze Gliederung des Leibes eine solche Benutzung nahelegt. Auch Krallen und Hörner werden von dem Tier in geschickter Weise als Angriffswaffen benutzt. Warum

sollte der Gebrauch äußerer Werkzeuge, wenn sie vorhanden sind, nicht mit derselben Denkbefähigung zu erzielen sein? Nur das ist erforderlich, daß die Glieder sich überhaupt zum Greifen von Werkzeugen eignen, wie beim Affen.

Darauf kommt es an, ob der Geist vorhanden ist, der Neues erfinden und das Alte verbessern kann! Was sich das Bessere und Vollkommenere suchend und fragend zum Arbeitsziel setzen und als Aufgabe stellen kann, das ist Geist. Was zu dieser Arbeit unfähig ist, ist Tier und bleibt Tier. Die Affen haben jenen leichten und kleinen Schritt zum Gebrauch der vorhandenen Werkzeuge schon seit Jahrtausenden auch gemacht, aus dem der ungeheure Fortschritt zum Menschentum und zur Vernunft stammen soll; aber sie sind trotzdem Affen geblieben und werden es bleiben, weil sie über den unmittelbaren Gebrauch der Werkzeuge nicht hinauskommen, weil sie zur freien, zielbewußten Arbeit nicht fähig sind!

Auch ein Entwicklungsphilosoph wie Sterne muß die Großmacht des gottebenbildlichen Geistes in der kulturgeschichtlichen Arbeit anerkennen. Er schreibt: »So gewiß das Gesetz der Vervollkommnung in der Natur herrscht und im Menschen keine Unterbrechung erfahren hat, so unwahrscheinlich bleibt es, daß seine Vervollkommnung sich in irgendeiner weitergehenden Umwandlung seiner äußeren Organe ausdrücken werde. Die äußeren Einflüsse, welche das Wesen im Kampf ums Dasein veränderten, begegnen im Menschen endlich einer Macht, welche ihren umgestaltenden Einfluß aufzuheben imstande ist, dem Geiste!« S. 771. »Der Mensch, als er die Grenzen des Sichtbaren in der Welt zu erweitern strebte, verbesserte nicht sein Auge, sondern erschuf ihm im Fernrohr und Mikroskop Hilfsorgane; ohne Flossen vertraut er sich dem Ozean, ohne Flügel dem Spiel der Lüfte an. Und doch ist er durch jeden dieser Fortschritte auch körperlich vervollkommnet worden, d. h. am Gehirn.« S. 771, 772. Mit der letzten Wendung soll der Darwinismus gerettet werden; aber umsonst. Die Fähigkeit des Erfindens, die Kraft, sich vom Bann der Eindrücke und des Bestehenden zu befreien und das Bessere suchend sich darüber hinaufzuringen, ist bereits die neue Großmacht, der Geist, der Wahrheit ergründende und Vervollkommnung erstrebende Geist, der arbeitende Geist! Das Gehirn

ist nur Organ, um Eindrücke aufzunehmen, sie weiterzuleiten und umzusetzen, aber nicht eine Kraft, welche in der Wahrheit und Vervollkommnung ihren Lebensinhalt hat. Das Gehirn hat dazu das einzighinreichende Organ nicht: die Innerlichkeit. In der Natur wird die Wesensgestaltung der Dinge erstrebt und deshalb, weil es auf die Wesensgestaltung ankommt, die reichste Fülle von Dingen, von Gattungen und Arten entwickelt. Aber es sind lauter Dinge und Sachen, die werden und hergestellt werden. Anders beim Geiste. Da wird der Besitz der Erkenntnisse und Wahrheiten erstrebt, stete Mehrung dieses inneren Wissensbesitzes sowie die Tüchtigkeit der freien Selbstbeherrschung und Anspannung aller Kräfte, um dem Ziel der fortschreitenden Vervollkommnung durch Mehrung des inneren Besitzes von Wahrheit und Tugend immer näher zu kommen. Der Geist ist der freie Arbeiter, der durch seine Gedanken- und Willensarbeit sich erkennend der ganzen Wirklichkeit bemächtigen will, um sie zum Reich der sittlichen Vollkommenheit, zum Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, zum Reiche Gottes umzuwandeln. So ist die Arbeit ein Beweis des Geistes und zugleich der Adelsbrief seiner Gottebenbildlichkeit.

Durch das dritte Gebot hat die Offenbarung die Arbeit als den Gottesdienst des werktätigen Lebens geadelt. Es wird leider zu sehr übersehen, daß das dritte Gebot nicht nur die Ruhe des siebenten Tages, sondern auch die Arbeit der sechs Wochentage als den eigentlichen Gottesdienst erklärt, den die Menschheit zur Verherrlichung und Nachahmung Gottes zu leisten hat. Damit ist des näheren angegeben, wie die große Aufgabe zu erfüllen sei, als Ebenbild Gottes die Welt zu beherrschen und durch Kulturarbeit zur höheren Vollendung zu führen.

»Gedenke, daß du den Sabbat heilig haltest! Sechs Tage sollst du arbeiten und alle deine Werke verrichten. Aber der siebte Tag ist der Ruhetag Jahwes, deines Gottes, da sollst du keine Arbeit verrichten, weder du, noch dein Sohn, noch deine Tochter, noch dein Knecht, noch deine Magd, noch dein Vieh; auch nicht der Fremde, der in deinen Toren weilt. Denn in sechs Tagen hat Jahwe Himmel, Erde, Meer und alles, was darin ist, gemacht; und am siebenten Tage ruhte Er; darum segnete Jahwe den siebten Tag und heiligte ihn.« Exod. 20, 8–11.

Sowenig das Sechstagewerk der Weltschöpfung als Nebensache im Vergleich zum göttlichen Ruhetag — der geistigen Einkehr Gottes in der Welt und der Schöpfung in ihrem Ursprung und Endziel — betrachtet werden kann, ebensowenig die Anordnung der Arbeit. Sie ist ja die Nachahmung des Ewigen in seiner Arbeit — der Weltschöpfung, welche in ihrem Sechstagewerk immer fortdauert, wie dies der herrliche Psalm 103/104 großartig schildert. Die Arbeit ist dem Menschen wirklich geboten — um seinem Gott als Ebenbild zu dienen. Würde dies beobachtet, so wäre vielem Übel die Quelle verstopft. Oder sagt nicht das Sprichwort: Der Müßiggang ist aller Laster — und damit aller Übel und allen Siechtums Anfang? Ist etwa nur der zur Arbeit verpflichtet, der durch sie seinen Unterhalt gewinnen muß? Nicht alle? Jene Arbeit, welche den Menschen zwingt und niederdrückt, unter deren Last er seufzt, ist diejenige, welche dem Menschengeschlecht als Strafe und Buße für den ersten Sündenfall aufgebürdet worden ist. Es ist die harte Not, welche den Körper aufreibt — ob im Kampf ums Dasein, wie ihn die Armen, oder wie ihn die Reichen, die Gedrückten und die Freien mit den Mächten des langsamen Todes führen müssen. Wer Ebenbild Gottes sein will, kann dies nur durch Arbeit und freie Berufstätigkeit erreichen. Er hat genug Dankesschuld gegen Gott, wenn es ihm sein Reichtum erlaubt, nicht in irgendeinem Berufsdienst, der von anderen abhängig macht, sondern als freier selbstbestimmender Herr seines Wirkens bestimmte Ziele zu fördern. Aber arbeiten und zwar planmäßig oder berufsmäßig — das ist der Sinn des Sechstagewerks — muß jeder, der Gottes Ebenbild in seiner Seele nicht vernachlässigen und verleugnen will.

Welche großen Aufgaben harren allein auf sozialem Gebiet der Lösung! Wie viele Arbeit des Gedankens ist noch notwendig, um die vielen dunkeln Fragen aufzuklären, welche die Überwindung der sozialen Übel und Gefahren zum Gegenstand haben! Der wahre Adel liegt darin, wie Gott aus freier Selbstbestimmung tätig, ursächlich, wirksam und schöpferisch zu sein, auch wenn keine Notwendigkeit dazu zwingt. Aus dem dritten Gebot, insofern es die Arbeitspflicht als Berufsaufgabe dem Menschen stellt, um Gott nachzuahmen und wie Gott vollkommene Werke hervorzubringen, wäre eine Fülle von Segenskraft zu gewinnen!

Die Ruhe und Heiligung des siebten Tages oder des Sonntags sichert der hervorbringenden Arbeit ihren geistigen Adel. Die Arbeit soll sich nicht ruhelos und fieberhaft ins Ziellose verlieren, sondern in die Sammlung des Geistes zurückkehren, wie sie aus dem Plane und der Überlegung des Geistes hervorgegangen ist. Die letztere Idee ist mehr durch den christlichen Sonntag versinnbildet: das Licht eines klaren Planes und Gedankenwerkes ist der Anfang des Schaffens. Zuerst muß es innen Licht und Helle werden, ehe die Arbeit ersprießlich nach außen eingreifen kann. Die Ruhe des Sonntags ist nur ein Gottesdienst, wenn sie getragen ist von der Arbeit des Berufslebens. Durch Ruhe allein kann man keine Gottesverehrung üben.

»Wirket darum, solange es Tag ist; es kommt die Nacht, wo niemand mehr wirken kann!« »Mein Vater wirket immerfort; und so wirke auch Ich.« Diese Worte Christi sind der Adelsbrief, den er der Arbeit gegeben. Sie ist der eigentliche Opferdienst des Lebens, die äußere Gottesverehrung, wie sie durch das dritte Gebot dem Menschen vorgeschrieben ist. Selbst im Opfer Christi bringen wir die Frucht seiner mühevollen Arbeit im gottmenschlichen Leben, Leiden und Sterben auf dem Altare dar, damit sie der Same unseres verdienstlichen Gottesdienstes in Arbeit und Leiden werde.

Christus hat die Arbeit geadelt, indem er sie in allen Formen übte — als Handwerk wie als geistige Berufstätigkeit in seinem öffentlichen Lehramt. Fast alle Sinnbilder und Gleichnisse hat Christus von der Arbeit hergenommen, um zu zeigen, daß das Reich Gottes eine mit aller Hingabe und Treue, mit aller Kraft und Innigkeit vollzogene Lebensarbeit im Weinberge Gottes sei.

Christus hat der Menschheit auch eine große Arbeit als Aufgabe gestellt: sein Evangelium vom Gottesreich in irdische Wirklichkeit zu übersetzen, soweit es in der diesseitigen Welt der Prüfung möglich ist. Schritt für Schritt soll das Gottesreich ausgebreitet werden — in unserem Verständnis, in der öffentlichen Meinung, in der Erfüllung durch Gesinnung und Tat. Das kann nicht auf einmal geschehen: alle Geschlechter und Völker haben dabei mitzuarbeiten. Zuerst gilt es die hohen Ziele, die Christus in der Bergpredigt und seinem Evangelium überhaupt

aufgestellt hat, in das Pflichtbewußtsein und in das Verständnis einzuführen und sie darin lebendig zu machen. Dann gilt es, über die nähere Art und Weise klar zu werden, wie die Idee der großen Gottesfamilie und das Reich der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, das messianische Reich voll Segnung und Friede in dieser und jener Hinsicht durchzuführen wäre. Die Abschaffung der Sklaverei ist auch nicht sofort als Pflicht aufgefaßt worden. Es wäre auch ohne die größte Verwirrung nicht möglich gewesen, eine solche Verpflichtung allgemein zu verkünden und sie in Vollzug zu setzen. Aber allmählich drang das Verständnis der Christen von selber immer mehr in das Geheimnis der Gotteskindschaft und ewigen Zielbestimmung aller Menschen ein. Man lernte die Folgerungen für sich daraus zu ziehen — und immer mehr fühlten sich die Herren verpflichtet, die Ketten der Sklaverei, soweit sie konnten, zu lösen und ihren Sklaven in passender Weise die Freiheit zu geben. War die Aufhebung der Sklaverei nicht ein gewaltiger Eingriff in das Eigentum? Der Geist des Christentums hat diese ungeheure Umwälzung ohne Schädigung berechtigter Interessen durchgeführt: ohne Zwang — durch Liebe und Freiheit. Sollte dieser Geist des Christentums nicht ebenso die Arbeit der Zukunft vollbringen und die Versöhnung zwischen dem jetzt herrschenden Prinzip des strengen Privateigentums und dem Ideal des sozialen Besitzes herbeiführen? Natürlich müßten dabei die Vorteile gewahrt werden, welche das Privateigentum für die persönliche Selbständigkeit, für den Arbeitseifer und für das Familienleben hat, und auf welche die Menschheit niemals verzichten kann.

Es ist allbekannt, wie fieberhaft in allen Gesellschaftskreisen der Gegenwart nach der Lösung des großen Problems vom sozialen Frieden gerungen wird; nicht immer in friedlicher Eintracht, sondern mit der Leidenschaft des Kampfes und dem Haß der Gegnerschaft. Ein Hindernis in diesem Wettbewerb wäre das Vorurteil, daß wir in der Gesellschaftsordnung die unabänderlich heilige Grundverfassung der Gerechtigkeit besäßen. Wir haben an der Sklaverei gesehen, wie der Geist des Christentums schon einmal tiefe Umgestaltungen der sozialen Besitzverhältnisse und Rechtsgrundsätze herbeigeführt hat. Und doch

glaubte man im Altertum auch, die Sklaverei gehöre zu den unentbehrlichen Bedingungen der Kultur. Die Geschichte hat diesen Wahn widerlegt. Sie wird wohl noch manch andere Vorurteile widerlegen und beweisen, daß die Liebe stärker ist als alles Harte und Härteste, wenn es heute auch noch so unentbehrlich erscheint.

Eine Frucht dieser wahrhaft christlichen Arbeit am sozialen Problem ist das Buch von Andrew Carnegie: »Über die Pflicht der Reichen«. Carnegie ist selber durch Arbeit zum Millionär geworden. Aber er blieb der Worte Christi eingedenk, die den Reichtum als das Opfer bezeichnen, das Gott dargebracht werden müsse — in den Bedürftigen. Er hat die Forderung Christi erfüllt und ruft nun in die Welt hinaus: die Reichen sollen sich in ihrem sittlichen Pflichtgefühl vertiefen und das Ihrige tun, um den erworbenen Reichtum, wenigstens den überflüssigen, noch bei Lebzeiten richtig zu verwenden. Nicht erst durch testamentarische Verfügung: denn das sei kein wahres Verdienst mehr. Der Tod trennt uns doch mit Gewalt von dem Besitz. Also vorher, bei Lebzeiten, sei das Erworbene richtig und segensreich zu verwenden!

In der Tat: an Zwecken und Bedürfnissen fehlt es weder bei den einzelnen noch bei der Gesellschaft. Wie viele Talente verkümmern aus Mangel an Vermögen — besonders auf dem Gebiet der Wissenschaft! Unsere Gegenwart, wenigstens der kirchlich-gläubige Reichtum ist nicht wie das Mittelalter von dem Bewußtsein erfüllt, durch Werke hochherziger Förderung der geistigen und leiblichen Berufsaufgaben anderer am besten für das eigene Seelenheil sorgen zu können! Man hat eine Scheu, durch Stipendien und Stiftungen einzelnen Menschen die Geldmittel zuzuwenden, mit denen sie in der Wissenschaft oder sonst in höheren Aufgaben ausgezeichnete Erfolge erzielen und einen ihrem Talent ebenbürtigen Lebensberuf erringen könnten! Man wendet seine Vermächtnisse lieber den unpersönlichen Größen zu — und doch ist die Persönlichkeit des einzelnen das eigentliche Ebenbild Gottes, der lebendige Bruder Christi!

Es ist eine vielbewährte Erfahrung, daß der ererbte Reichtum eher eine Quelle des Verderbens als des Segens ist, weil er in die Versuchung führt, nicht berufsmäßig und ernst zu arbeiten.

Der Gedanke wäre demnach nicht wertlos: Ob es nicht dem Sinne des Evangeliums entspreche, wenn die Über-Reichen an die Aufgabe erinnert würden, jenen Überfluß, der ihren Erben mehr Gefahr als Segen bringt, noch bei Lebzeiten, also mit der Möglichkeit und Absicht persönlicher Fürsorge und Oberleitung für Zwecke der Förderung von Personen und gemeinnützigen Werken zu verwenden. Es werden gegen das Erbrecht und gegen den Besitz bittere Vorwürfe erhoben. Man darf nicht mit Machtsprüchen darüber hinweggehen. Sie fordern die Arbeit des sozialen Gedankens und der hochherzigen Liebe heraus. Wer einem Menschen zu einem seiner Begabung entsprechenden Beruf verhilft, hat ihm das Beste gegeben: die Möglichkeit einer wahren und vollen Lebensentfaltung! »Was ihr dem geringsten meiner Brüder tut, das habt ihr mir getan«, lautet Christi heiliges und beseligendes Wort.

Durch das Wort seines Evangeliums und den Geist seines Heilandswerkes hat Christus das Reich Gottes auf Erden begründet: als Gabe Gottes für uns und als Aufgabe für unsere unermüdliche Arbeit. Einen höheren Adel kann die Arbeit, die geistige und körperliche Arbeit, sich nicht wünschen, als daß es ihr obliegt, das Reich Gottes im Geiste Christi auf Erden durchzuführen! Der Gedanke ist darin berufen zum Bahnbrecher und Arbeitgeber; aber die Liebe soll es sein, welche die Frucht der Arbeit verteilt und verwendet.

Instaurare omnia in Christo![1]

(Adventsgedanken.)

Erneuerung der ganzen Welt in Christus: so verkündet der Apostel Paulus das große Programm der göttlichen Heilstätigkeit in der Weltgeschichte. Größer und tiefer konnte Papst Pius X. seine hohepriesterliche Aufgabe nicht auffassen, als durch die Aneignung dieses göttlichen Leitgedankens. »Es komme dein Reich!« lehrt Christus die Seinigen beten und wirken: also gilt es dem Reiche Gottes, das kommen soll, die Wege zu bereiten. Wenn je, so ist dies am Anfang des Kirchenjahres die hervortretende Überzeugung und Mahnung. Der Advent ist die große Sehnsucht der alternden Welt nach dem einen ewigen Lebensquell: »Siehe, ich mache alles neu!« Alles Geschaffene erliegt der Neigung zum Altern und Erstarren, zum Welken und Verhärten. Nur einer altert nicht und bleibt immer Lebendigmacher und Lebensquell: zu Ihm muß darum suchend und sehnend zurück, was nicht altern und erstarren, sondern vorwärts und aufwärts will.

Das ist die Predigt des Advents,
dies ist das Programm des Papstes!

Gott hat die Schöpfung in Christus zu erneuern beschlossen, weil alles durch die Rückkehr zu seinem Ursprung verjüngt und mit neuer Lebenslust und Lebenskraft erfüllt wird. Im Gottmenschen Jesus aber ist der ewige Christus, das große Gottes-Wort verborgen, durch welches der Ewige die Schöpfung aus dem Nichts ins Wesen und Dasein gerufen hat. Darum bedeutet »Zurück zu Christus!« zurück zum Wort der göttlichen Weisheit, zurück zum ewigen Gottesgedanken, dem die Schöpfung ihr Wesen und ihre Gesetzmäßigkeit verdankt. Wer zu Christus zurück will, muß zum Wort der ewigen Weisheit

---

[1] »Das zwanzigste Jahrhundert« Nr. 48, 1903.

zurück: denn dieses ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, um uns die Herrlichkeit des Vaters in den Werken seiner Geistesallmacht zu offenbaren. »Die Himmel erzählen des Ewigen Ehre, und die Erdenwelt verkündet das Werk seiner Güte«: darum sind die Bergpredigt und alle Gleichnisse Jesu gewissermaßen ein Lüften des Schleiers, der in manchen Zeiten mehr als sonst die Geheimnisse des Werdens in der Natur dem alternden Menschenauge verhüllt hat.

Gilt es nicht auch heute, die alte und doch allein lebendigmachende, alles verjüngende und erneuernde Wahrheit vom Schöpfer Himmels und der Erde, vom Wort der Weisheit und Güte, vom Geiste, der die Finsternis, Wüste und Leere des Nichts und der Materie durchdringend alles nach Gottes Gedanken werden läßt, dem wissenschaftlichen Zweifel und Protest gegenüber neu zu erweisen?

Die fortschreitende Naturwissenschaft hat sicher zahllose Errungenschaften zu verzeichnen: sie hat die Grenzen der Welterkenntnis in Raum und Zeit ins Unberechenbare hinausgerückt, sie hat Leben und Schönheit gefunden, wo man früher nur tote Massen als Grundlagen vermutete, sie hat mit der großen Idee der Entwicklung die Welt selber als ein gewaltiges Werden und Leben erfaßt: kurz die Welt ist ins Große und Kleine, ins Weite und Tiefe so gewachsen, daß sie — wie viele Denker im Namen des fortgeschrittenen Wissens meinen — des Schöpfer-Gottes nicht mehr bedarf.

Also gilt es, mit all den neugefundenen Gesichtspunkten in die Schöpfung forschend hinauszudringen, um das Wort der Weisheit zu finden und nachzuweisen: jenes Wort, durch das alles erdacht und gemacht ist, jenes Wort, das einst Fleisch geworden, um dem alternden Menschengeschlecht neuen Wahrheitssinn und Wahrheitsgeist einzuflößen! Also gilt es für die kirchliche Wissenschaft, alles in Christo zu erneuern — durch den vom erweiterten Gesichtskreis der Gegenwart aus exakt zu führenden Nachweis, daß die Schöpfung trotz allem des schöpferischen Weisheitswortes heute noch ebensowenig, ja noch weniger zu entbehren vermag als ehedem.

Die suchende und ringende Neuzeit hat auch die sittlichen Ideale und Lebensformen als veraltet und verwelkt verworfen,

die ihr dargeboten waren. Sie hätte sie nicht als überlebt verworfen, wenn sie dieselben nicht als überlebt empfunden hätte. Der sittliche Ernst und der Kampf um ein wahrhaft uneigennütziges, reines, von aller Furcht und Begierde, Neigung und Rücksicht freies Tugend- und Vollkommenheitsideal läßt sich der Neuzeit nicht absprechen. Ebenso das Streben nach einer systematischen Überwindung der sozialen Übel. Im Namen einer, wie man meint, reineren und wahreren Sittlichkeit lehnen viele der Besten das kirchliche Christentum ab. Vor Christus beugen sie sich mit Ehrfurcht: aber sie behaupten, der Christus, wie er von der Orthodoxie dargeboten werde, sei das Abbild der Vollkommenheit nicht. Unsere Gegenwart sucht und ringt nach dem Verständnis Christi: sie ahnt in ihm das, was er auch der Kirche ist, das Bild der ewigen Güte, das Ebenbild der unendlichen Vollkommenheit, das Vorbild aller wahren Sittlichkeit, Humanität und Liebe. Soll die Kraft der Kirchlich-Gesinnten sich nur in der Verurteilung und Verschärfung der Gegensätze bewähren? Sollte sie dem Neuen nicht auch mit erneuerter und erneuernder Auffassung des sittlichen Ideals entgegentreten und die autonome Ethik in ihrem Adel zu überbieten vermögen? Ist Christus und seine sittliche Hoheit und Größe, das Geheimnis seiner Heiligkeit und Erlöserkraft wirklich schon erschöpfend dargetan und verwertet? Wer wollte behaupten, Christus sei schon erschöpft? Die sittlich ringende Welt hofft von ihm die sittliche Erneuerung der Gesellschaft; sollen wir in den selbstgewohnten Formen erstarrt teilnahmslos beiseite stehen?

Es geht ein Drängen und Stürmen durch die Welt: man will Lösung und Erlösung, man will Wahrheit und echte Sittlichkeit. Darum zurück zu Christus, dem menschgewordenen Worte der Weisheit und Heiligkeit, um in ihm das lösende Wort der Wahrheit und die erlösende Kraft des Lebens, das göttliche Bild des höchsten Guten der zweifelnden Welt neu zu erweisen und von neuem zu bringen! Wahrer Fortschritt bedeutet und fordert:

Instaurare omnia in Christo!

Der Friede des Gottesreiches.[1]

(Weihnachtsgedanken.)

Ehre sei Gott in der Höhe: Friede den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind!

So lautete die frohe Botschaft, die Himmelsgeister in der Weihnacht der winterstarren Erde gebracht. Es war die Geburtsstunde des Gottmenschen; der ewige Sohn des ewigen Vaters erschien als Mensch, vom ewigen Liebesgeiste bewogen, um die Welt mit sich zur Gotteskindschaft und zu unvergänglicher Lebenskraft und Lebensfülle zu vereinen. Wunderbar: Gott wird Mensch, indem die Liebe eines guten Willens auf Erden zur Tatsache und zur herrschenden Tatkraft wird! Dem Schöpfer in der Höhe der Unendlichkeit wird die gebührende Ehre, indem der Friede, der gute Wille des Friedens und der Liebe die Menschen in unserer Erdentiefe zur arbeitsfrohen Gemeinschaft des neuen Gottesreiches vereinigt. Wo durch die königliche Kraft des guten Willens der Friede herrscht, da ist das Messiasreich des Friedensfürsten! Die Weltreiche, welche Menschengeist aufgerichtet, schaute der Prophet Daniel als Raubtiere, als Verkörperung jener Gewalt, die ihren Lebenszweck durch Unterdrückung und Hemmung erfüllt — auch dann, wenn dieser Lebenszweck die Durchführung der gesellschaftlichen Gerechtigkeit und öffentlichen Sicherheit, sowie der nationalen Kraftentfaltung auf allen Gebieten war. Hingegen ist der Gott der Offenbarung ein Gott der Lebendigen, nicht der Toten; er herrscht, indem er lebendig macht, aufrichtet und zur vollen Kraftbetätigung erhebt. Darum bewies er dem eifernden Propheten Elias, daß der wahre Gott nicht im Feuerbrand, nicht

[1] Hochland, Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst, herausgegeben von Karl Muth. Jos. Koeselsche Buchhandlung. München und Kempten. I. Jahrg. 3. Heft 1903.

im Sturme, nicht im Erdbeben sei, sondern im milden, belebenden Wehen der Luft. »Nicht durch Macht, nicht durch Gewalt, sondern durch meinen Geist; so spricht Jahwe, der Gott der Heerscharen.« Zach. 4, 6. Darum verkünden die Engelsgeister der Weihnacht, daß dem Allerhöchsten im Himmel die Ehre wird, indem der gute Wille des Friedens auf Erden herrscht. Gottes Ehre ist des Friedens guter Wille auf Erden. Das ist der Geist der Menschwerdung.

Die Krippe des Gottmenschen ist darum der Ort, wo sich die Gottsucher aus allen Ständen und Landen zur Gemeinschaft des Friedens vereinen. Die Hirten aus Juda und die heidnischen Weisen aus dem Morgenlande haben ungehemmt freien Zutritt an der Krippe; den Weg zu ihr bahnt allen der ehrliche Wille des gottsuchenden Herzens und Geistes. Verschlossen wird dieser Weg nur durch den Mangel dieses gottsuchenden Sinnes. Ob mit dem Herzen, ob mit dem Geiste; ob mit dem Willen, der nach Gerechtigkeit hungert; ob mit dem Ringen der Gedanken, die nach Wahrheit forschen: die Hirten suchten mehr mit dem Herzen, die Weisen mehr mit dem Verstande. Die Hirten mehr in der unbewußten Einfalt gottbegierigen Lebens und Fühlens, die Weisen mehr im heftig erregten Kampfe bewußten Fragens und Denkens. Aber beide, Juden und Heiden, Ungebildete und Gelehrte, finden den Weg zur Krippe, zur Erscheinung Gottes auf Erden, zum Bürgertum im Himmelreich auf Erden, weil beide in ihrer Form nach Gott, nach Wahrheit und Vollkommenheit suchten. Den Hirten ward ihre Einfalt nicht zum Hindernis, den Magiern nicht ihr Priestertum in heidnischen Religionen; denn bei beiden war der Sinn offen und das Bedürfnis nach dem Sonnenaufgang der Wahrheit und Liebe, nach der Gottesherrschaft auf Erden lebendig. Steht der Sinn im Menschen offen, — nach mehr Licht und mehr Recht, nach mehr Lebensinhalt und mehr Lebensarbeit, — dann steht auch der Weg ins Gottesreich offen. Welch undenkbarer Gedanke, daß aus irgendwelchen Rücksichten die heidnischen Weisen oder die nicht gesetzesgelehrten Hirten trotz ihres Gottsuchens von der Krippe ferngehalten worden wären! Gottes Heiligkeit heiligt und entsühnt, wenn nur das Bedürfnis nach Gott in irgendeiner Form lebendig empfunden und betätigt wird.

Darum konnte Lukas, der Evangelist des Heidenchristentums, der Jünger des großen Völkerapostels, sein Evangelium nicht wirksamer eröffnen als durch die Himmelsbotschaft der Weihnacht, welche den guten Willen des Friedens auf Erden als Gottes Ehre und Wohlgefallen im Himmel erklärt. Darum konnte Matthäus, der Evangelist der Weltreligion, die alle Völker im dreieinigen Namen zum Gottesreiche zusammenschließt, seine Einladung zu diesem Himmelreiche nicht kraftvoller beginnen, als indem er dem gesetzeseifrigen Judentum zeigte, wie Gott die priesterlichen Weisen aus dem heidnischen Morgenlande zur Krippe seines Sohnes gerufen und geführt. — Das ist das Evangelium der göttlichen Toleranz, des gottmenschlichen Friedens. Es ist eine Toleranz der Kraft, nicht der Schwäche. Darum steht sie auch nicht im Widerstreit mit den scharfen Worten des greisen Simeon: »Dieser ist gesetzt zum Zeichen, dem widersprochen wird.« Auch nicht mit dem Worte Christi: »Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.« »Ich bin gekommen, Feuer vom Himmel auf die Erde herabzubringen, und was will ich anders, als daß es entbrenne!«

Jesus wehrte doch den Donnersöhnen, seinen liebsten Jüngern, daß sie in heftigem Jugendzorn Feuer vom Himmel auf die ungastlichen, kirchlich intoleranten Samariter herabriefen. Jesus wehrte auch dem Petrus, daß er zum Schwerte greife, obgleich er ihm die Zusage gemacht, daß im Himmel gelten solle, was er auf Erden verordne: natürlich nur dann, wenn es aus dem Geist des Himmelreichs hervorgegangen wäre. Darum hinterläßt er seinem obersten Stellvertreter auf Erden nach dem dreifachen Bekenntnis der Liebe mit der Aufgabe der Hirtenliebe als letztes Vermächtnis das Wort: »Als du jung warst, gürtetest du dich selber und gingst, wohin du wolltest; wenn du aber alt geworden, wirst du die Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürten und führen, wohin du nicht willst. Folge mir nach!« — »Lernet von mir, denn ich bin demütig und sanftmütig von Herzen! Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken!« Das ist der Geist des Messiaskönigs, wie ihn die Propheten geweissagt, wie ihn die Welt in Jesus, dem Kinde und Manne von Bethlehem, geschaut. Freilich diejenigen, die, bekleidet mit weltlicher und geistlicher Macht und Würde, es

als das Grundgesetz betrachten, daß die Majestät des Göttlichen, der Wahrheit und Pflicht sich durch die Gewalt, welche Furcht und Schrecken einflößt, der Geister bemächtige, fanden in Jesus einen Gotteslästerer. Sie vermochten es nicht zu begreifen, daß der gottgesalbte König des verheißenen Gottesreiches in solcher Demut und Sanftmut, in solcher Wehr- und Waffenlosigkeit vor ihnen stehen könne. Sie verstanden eben nicht, daß nur das Königtum, welches durch Einschränkung und Hemmung, durch Unterdrückung und Gewalt seine Herrschaftsziele durchführt, darauf angewiesen ist, Kraft gegen Kraft, Person gegen Person zu stellen; nicht aber jenes Königtum, welches nach Art des Schöpfers dadurch herrscht, daß es gibt, daß es von Schranken und Hemmungen erlöst, daß es zur Freiheit und Herrschaft befähigt, daß es zur Selbstbestimmung und Kraftbetätigung befruchtet und ermuntert: lauter Dinge, welche die Gewaltherrschaft zu fürchten pflegt — nicht ohne Grund. Wie es die Pflicht und Notwendigkeit der weltlichen Herrschaft fordert, daß sich die Untertanen auro et sanguine, durch Hingabe ihres eigenen Besten, dem Ganzen unterordnen, so geht die höchste Forderung des Gottesreiches dahin, daß dessen Untertanen sich ihren König und sein Wesen, seine Güter und Kräfte in steter Kommunion aneignen und zur Lebensnahrung ihres Denkens und Wollens machen. Darum lautet die Regierungsmaxime des Gottesreiches: »Kommet und verkostet, wie lieblich der Herr ist!« »Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid: ich will euch erquicken!« »Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabkommt.« Nicht Wölfe, sondern Lämmer hat der König des Gottesreiches als seine Feldherren zur Eroberung der Erdenwelt hinausgesandt; sie wandeln die Wölfe in Lämmer um, auch wenn sie zuerst ihrer Leidenschaft zum blutigen Opfer fallen. Die Liebe siegt, denn sie dringt belebend in das Wesen ihrer Untertanen ein und herrscht dort durch die Mitteilung ihrer Kraft und Güterfülle. Sie herrscht nicht, um zu nehmen, sondern um zu geben; sie herrscht nicht, um sich Kraft und Gut ihrer Untertanen anzueignen und durch sie stärker zu werden, sondern um sie selber stärker und freier zu machen. Augustinus hat dieses Geheimnis des Gottesreiches erkannt, indem er den Gott-König zum Menschen sagen läßt: »Ich bin eine Speise der Starken.

Wachse (zu größtmöglichstem Maße des Strebens und Wirkens), dann kannst du mich genießen und wirst umgewandelt in mich.«

Von dieser Hochwart aus, von der Krippe und dem Kreuz als dem Thron des Messiaskönigs, fällt ein helles Licht auf die göttliche Weltregierung. Was bei ängstlich-kleinlicher Auffassung ein unlösbares Rätsel bleibt und zur Annahme unerklärlicher Ratschlüsse nötigt, die ihren einzigen Rechtsgrund in der unbeschränkten Macht und höchsten Unverantwortlichkeit des Ewigen haben, erscheint im Licht der Offenbarung als die großartige Durchführung des Gottesbegriffs, der kein Gott des Hemmens, sondern des Belebens, kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist. Nicht Unterdrückung und Einschränkung des Denkens führt zur Wahrheit, sondern die möglichste Kraftentfaltung der Vernunft in der Forschung und die unermüdliche Fruchtbarkeit in besseren Erklärungsversuchen. Je mehr gedacht wird, desto mehr wird Irrtum überwunden und Wahrheit errungen; denn die Wahrheit hat die Vernunft erschaffen, um von ihr durch die Anspannung und Verwertung ihrer Denkkraft in fortschreitenden, stets erneuerten Versuchen gefunden zu werden. Ebenso das Kulturstreben des Wollens, Schaffens, Bildens auf allen Gebieten der sittlichen und sozialen Ordnung, der Naturverwertung und der Naturerklärung durch Kunst, Verkehr, Technik und Industrie. Es bedarf vieler Versuche, von denen viele scheinbar ganz oder teilweise fehlschlagen müssen und der Richtigstellung mehr oder minder bedürfen: wenn nur der gute Wille des Friedens lebendig wirksam bleibt, der Wille, für jede Belehrung und Aufklärung ein offenes Auge, für jede Besserung und Vervollkommnung einen bereitwilligen Sinn zu bewahren.

Das Gottesreich ist eine Aufgabe für die gläubige Menschheit — eine Aufgabe so hoch und weit, daß es wirklich der Anspannung aller Kräfte und der fortschreitenden Erfüllung des großen Grundgebotes bedarf, Gott und sein Reich mit allen Fähigkeiten der Seele und aus dem tiefsten Wesensgrund heraus zu lieben, nicht mit leeren Worten, sondern mit der Tat des Ringens und Strebens.

Man wird leicht finden, daß diejenigen, welche das Ungenügende des Vorhandenen oder des Dargebotenen lebendig empfinden, die Toleranz gerechter Würdigung und Ermunterung allen ehrlichen

Versuchen zum Fortschritt in der Erkenntnis und in dem großen Werk des Friedens und der Gerechtigkeit bereitwillig üben. Nur diejenigen, welche sich kraft der Gewöhnung und Einschränkung, deren geistige Entwicklungsprodukte sie sind und zu sein sich verpflichtet glauben, in ihrer eigenen Enge wohl und sicher fühlen, haben die Neigung, alle abweichenden Denkversuche als Irrtümer zu scheuen und zu verurteilen. Die Vernunft kann ihnen zufolge nichts Besseres tun, als auf alle selbständigen Denkversuche zu verzichten; denn mit dem wagenden Denken gibt man sich ja der Gefahr des Irrtums preis! Man fürchtet die Hypothesen; als ob nicht alles Hypothese[1] wäre, was nicht durch die unmittelbare Kraft des Eindrucks überzeugend bestätigt wird. Ist nicht auch die Annahme der Außenwelt eine Hypothese, nämlich die bestmöglichste Erklärung dessen, was wir in unserem Bewußtsein erfahren — unter der Voraussetzung, daß alles in der Welt vernünftig zugeht?

Man wird aus dem Evangelium leicht entnehmen, daß die bitterste Gegnerschaft gegen Jesus von jenen ausging, welche in Religion und Leben, in Glauben und Streben fertig zu sein wähnten. Dadurch waren sie abgeschlossen gegen das Höhere und Neue, das Jesus zu bringen hatte. Darum finden sich an der Krippe wie am Kreuz, in Freude und Trauer diejenigen zusammen, die nach mehr Wahrheit und Gerechtigkeit hungernd und dürstend die Armut des Ungenügens und den Stachel des Verlangens nach der Fülle des Gottesreiches fühlen. Krippe und Kreuz sind die hohe Schule der wahren Toleranz für alle ehrlichen Versuche, mehr Licht und Kraft und damit mehr Gotteserkenntnis und mehr Gottesgnade zu suchen und zu finden. Wir bringen Gott das Opfer der Verherrlichung, indem wir alles hochherzig fördern und verwerten, was aus gutem Willen und Verlangen nach Fortschritt in Wahrheitserkenntnis und Gerechtigkeit hervorgeht. Guten Willens sind, die in dem Tun der anderen mehr danach spähen, was daran gut und förderlich ist, auch für den eigenen Standpunkt, als was daran der Mißdeutung fähig sei. Das Evangelium

---

[1] Natürlich nicht, als ob alles nach der Auffassung Schells »Hypothese« bleibe im Sinne der unsicheren Erkenntnis, sondern insofern die Hypothese überall das Mittel sei, zu einer gewissen Erkenntnis zu gelangen.

Der Herausgeber.

der Krippe fordert den friedfertigen Geist jenes guten Willens, der weder den Hirten noch den Weisen den Weg zum Heile verwehrt, der vielmehr alle, woher und auf welchem Pfade sie Wahrheit und Heil ehrlich suchen, als Jünger und Förderer des Gottesreiches begrüßt.

Christus wird für jede Zeit als Kind geboren; die Weihnacht ist keine bloße Erinnerung; sie will für jedes Geschlecht Wahrheit und Leben werden; denn der Gott-mit-uns will von jeder Zeit und Kultur als Gottes Wort und Kraft empfangen, als Kind geboren und durch tatkräftige Entfaltung von Vernunft und Freiheit zum Vollalter des verklärten Christus emporgeführt werden. »Christus ist unser Friede; denn er hat aus beiden (Heiden und Juden) eins gemacht und die trennende Scheidewand weggenommen und in seinem Fleisch die Feindschaft und das Gesetz der Vorschriften und Satzungen aufgehoben. Durch ihn haben wir beide (Juden und Heiden) Zutritt zum Vater — in einem Geiste.« Eph. 2, 14. 15. 18. Dieser Geist, der allein unentbehrlich ist, um zu Gott zu kommen, ist der gute Wille des Friedens und der gemeinsamen Vereinigung und Entfaltung aller Kräfte, um den Bau des Gottesreiches fortzuführen. Er ist allerdings auch ein Geist des Sturmes und des Feuers, aber nur zur Vernichtung dessen, was seine Stärke in der Hemmung und Zerstörung, in der Aufrichtung von Schranken und in der Unterdrückung der geistigen Regsamkeit sucht.

Gott ist zu groß, als daß er von dem einzelnen nach Gebühr erkannt und erstrebt werden könnte; darum muß sich die Fülle aller menschlichen Geistessprachen im Geiste des guten Willens dazu vereinen, um das große Gloria in excelsis Deo dem Vater allen Lichtes und allen Heiles zu singen, dem Vater des Gottmenschen — voll der Wahrheit und Gnade — für alle, die sich arm im Herzen, arm im Geiste fühlen und darum aus der Nähe oder Ferne Gottes Gemeinschaft suchen. — Wer immer ehrlich Gott, Licht und Leben sucht, sei es mit dem Herzen, sei es mit dem Verstande, ist an der Krippe Jesu willkommen.

»Selig die Friedfertigen, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden.«

Jahwe und Marduk.

Das Gottesreich der Bibel und das Weltreich von Babel.[1]

Die Urgeschichte des Alten Testamentes weiß von einem Stadtbau zu berichten, bei dem die Menschheit in titanenhaftem Wagemut das Höchste erstrebte: es war der Stadt- und Turmbau von Babel. Was man wollte, war Einheit; der Erfolg war Verwirrung. Nicht der Neid der Gottheit verstrickte die Menschen in Zwietracht, sondern der innere Widerspruch, der in ihrem himmelstürmenden Unterfangen versteckt war. Damals entstand der Gegensatz von Babel und Bibel, von Weltstaat und Gottesstaat. Nicht als ob die Gründung des ersten staatlichen Gemeinwesens mit hochragendem Stadt-, Turm- und Tempelbau etwas Gottwidriges wäre: die Menschheit wird vom Gott der Bibel zur Gemeinschaft des Gottesreiches berufen. Der Mensch wird als Ebenbild Gottes erklärt und soll als Statthalter des Schöpfers die Gottesherrschaft in dem weiten Bereich der Natur aufrichten. Das vermag unzweifelhaft nur die organisierte Menschheit, die zur geordneten Gemeinschaft gegliederte Gesamtheit. Die magna charta der Staatengründung ist das erste Wort des Schöpfers an den Menschen, das ihn zur Herrschaft über die Welt beruft. Es ist das Bibelwort dieser königlichen Sendung um so weniger mißverständlich, weil dem Menschen zugleich die Fleischnahrung verboten wird. Es ist also nicht etwa die Verwendung der Lebewesen als Nahrungsmittel gemeint. Zugleich ist dadurch die Herrschaft des Menschen als Friedensherrschaft und damit als wahre Gottesherrschaft erklärt: denn Gott will nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen sein, nicht ein Gott des Unterdrückens

[1] Türmerjahrbuch 1904.

und Tötens, sondern des Belebens zu Kraft, Vollkommenheit und Seligkeit. Gott ist kein Gott der Knechtung, sondern der Freiheit. Darum soll der Gottesstaat nach dem grundlegenden Wort des Alten Bundes ein priesterliches Königtum und ein heiliges Volk sein: eine Gemeinde von Priestern und Königen, von Gottgeweihten und Gottbeherrschten, von Gottesbürgern im Sinne des ungehinderten innigen Verkehrs mit Gott und im Sinne der Selbstbeherrschung nach Gottes heiligem Vorbild und Gesetz. Erst die menschliche Schwäche machte zuerst die priesterliche und später die königliche Gewalt im Sinne der Gesetzesknechtschaft notwendig, bis der Neue Bund das Evangelium der gottgebundenen Freiheit und Einheit brachte, den Geist der Kindschaft und der Liebe. Alles, was irgendwie zwischen Gott und Mensch steht und eine trennende Wirkung üben kann, indem es den Sinn bei sich festhält oder durch eigene Satzung den höheren Gotteswillen herabstimmt, ist erst nachträgliches Zugeständnis und mehr nachsichtige Duldung als gottgewollte Anordnung. Die Zeit hat die Aufgabe, alle diese Bedürfnisse der Unmündigkeit im Fortschritt des geistigen Wachstums zu zertrümmern. Der Gottesstaat der Bibel will und soll der Freiheit der Kinder Gottes, des priesterlichen Königtums entgegenwachsen. Anders der in Babel gegründete Weltstaat. Er ist von Ursprung an Gewaltherrschaft, aufgebaut auf der Knechtung der Massen mit dem Interesse ihrer Ausbeutung und Niederhaltung, um so die möglichst starke und weitgreifende Zusammenfassung der menschlichen Kräfte zu erzielen. Das war es, was Babel zum Gegner des Gottesstaates, was Nimrod, den Begründer Babels, zum Gewaltigen auf Erden und dadurch zum großen Bekämpfer Jahwes machte: nicht die Staatsidee, sondern die Gewaltherrschaft; nicht der Turmbau, sondern die Knechtung, mittelst deren er unternommen wurde. Die Erinnerung an die ersten Gewaltigen, welche durch Knechtung der Massen und durch Herabdrücken der Schwachen anstatt durch geistige Hinaufhebung die Herrscherwürde erstrebt hatten, lebt in dem bedeutsamen Worte der Genesis 6, 4: »Diese, die Sprossen der Gottessöhne und der Menschentöchter, sind die Gewaltigen der Urzeit.«

Die Gottessöhne sind die Geister, und zwar hier jene, welche durch Selbstsucht und Unterdrückung oder Ausbeutung ihre eigene

Größe erstreben. So sind diese Ehen zu verstehen. Der Geist der Selbstsucht hat die Idee der Gewaltherrschaft in den Starken der Urzeit erzeugt. Die erste dauernde Gründung dieses Geistes ist Babel. Babel ist das Musterbild all der Staaten und Gemeinschaftswesen geblieben, in denen der Grundsatz gilt: die Volksmasse sei des Herrschers wegen da, nicht die Obrigkeit des Volkes wegen. Die Obrigkeit habe die höhere Lebensbetätigung der Gesamtheit mehr durch ihre Vormundschaft einzuschränken, als zu befördern.

Es ist also nicht die Steigerung der Kraft und des Wissens, was der Bibel zufolge den Frevel der ersten Stadtgründung ausmacht, sondern es war die Losreißung der Kultur von der Herrschaft Gottes über den Menschen, über sein Denken und Wollen. Der Mensch (in abstracto, in der von den Bedingungen der Wirklichkeit losgelösten Vorstellung von sich selber) fühlt sich durch den überweltlichen Gott gebunden, in seinem freien Ausleben gehemmt, in seinem souveränen Schaffen bedroht. Der Übermensch der Urzeit und der Übermensch Nietzsches stimmen darin vollständig überein. Darum findet Nietzsche die erste und ärgste Form der Sklaverei im Glauben an die Wahrheit. In der Tat: Kann die Freiheit des Denkens ärger beschränkt werden als durch die demselben unbeugsam gegenüberstehende oder gar ursächlich vorangehende tatsächliche Wahrheit? Was ist härter als die Tatsachen? Was hemmt den Willen in seiner Freiheit mehr als die starre Wirklichkeit? Was kümmerte sich weniger um unsere Zustimmung als die Kraft, welche uns ins Dasein setzte und unsere Naturbeschaffenheit zusammenfügte? Souveränität des Denkens heißt Verneinung des Glaubens: das ist der Übermensch der Ur- und Neuzeit! Jeder Glaube ist zu verneinen: der Glaube an die Offenbarung durch die Tatsachen der Schöpfung wie durch die Taten und Worte einer persönlichen Kundgabe.

Das Höchste, wodurch sich die Gottheit über die Menschen erhebt, ist ihre vollkommene Unbedingtheit. Im Kraftgefühl der sich regenden Geistigkeit nahm und nimmt der Mensch diesen Vorzug für sich selbst und für die Schöpfung in Anspruch. Die Welt und damit ihr Herr, ihr Auge, ihr Herz, der Mensch soll in sich selber stehen. Der Mensch anerkennt keine Höhe über

sich. Er greift nach dem Himmel. Die Natur bedingt zwar den Menschen: aber nur als Material, über das er sich denkend und wollend erhebt. Auf das Material wird der Geist nicht eifersüchtig. Der Thron wird dem Herrscher nicht gefährlich, weil der Thron den Herrscher trägt. Ebensowenig die Erde und die Allmutter-Natur. Marduk triumphiert über Tiâmat. Mit dem Monismus der Welt ist dem Selbstgefühl des Menschen genügt.

Allerdings nur dem Kraftgefühl des Übermenschen. Denn dem Übermenschen gegenüber verhält sich die große Masse ebenso wie die des Herrschers bedürftige Natur: sie hat nicht das Verlangen nach Selbstbestimmung und Selbständigkeit, sondern nach einer kraftvollen Herrschaft. Sie hat das Bedürfnis der Herde: sie bedarf des Kraftmenschen, der ihr das Denken und das Wollen vorschreibt, der ihr die Mühe der Selbstbestimmung abnimmt und sie durch Furcht und Zwang, Lohn und Gunst vor ihren eigenen Schwächen schützt. Der Monismus der in sich selber stehenden Welt gibt dem Menschen die Krone des Höchsten, aber nur dem Menschen im allgemeinen: dem Menschen, der Kraft und Bedürfnis der Selbständigkeit und Herrschermacht in sich spürt. Ihn erhebt sie zum Gewaltherrscher der Massen und gibt ihnen in dem Machthaber der Urzeit das, was Vernunft und Freiheit in ihnen selber sein könnte, wenn sie die erforderliche Kraft der Selbstbestimmung aufbieten wollten.

Der überweltliche Gott und Schöpfer ist so hoch über die Welt erhaben, daß vor seiner Allmacht und Güte alle Unterschiede zwischen Übermenschen und Herdenmenschen verschwinden. Der überweltliche Gott ist darum der Hort der Freiheit und Gleichheit aller Menschen, der Schutz der Schwachen gegen die Starken, weil er der Herr aller ist, aber besonders, weil er alle zur Überwindung der Herdennatur verpflichtet und die Starken noch besonders dazu, den Schwachen Erzieher in dieser Schule der Freiheit zu sein. Das ist die biblische Idee des freien Gottesvolkes, des königlichen und priesterlichen Bürgertums im Reiche Gottes.

Anders in Babel. Da ist der Mensch sich selbst der Höchste — aber nur im allgemeinen. Im besonderen nur dann, wenn er nicht schon auf Erden im Kraft- und Übermenschen seinen

Herrn und Meister findet. Das Prinzip des Monismus macht den Stärksten zum absoluten Herrscher, der Gesetz und Maß der Herrschaft in sich selber trägt. Nietzsche war die richtige Schlußfolgerung aus Babels Monismus.

Die Idee des Monismus für Denken und Leben ist Babels Ursprung: seiner Weltkultur und seiner Gewaltherrschaft — jener Gewaltherrschaft der alten Könige, welche die Bibel unter dem Bilde der Raubtiere im Gegensatz zum Menschensohn, dem Ausdruck des Messiasreiches, darstellt.

Babel ist die Kultur- und Staatsgründung des Monismus, die Bibel ist die Kultur- und Reichsgründung des Monotheismus. Darum besteht von Urbeginn an Feindschaft zwischen Babel und Bibel. Zwischen der Welt, welche den überweltlichen Gott ablehnt und nur innerweltliche Gottheiten — in Natur und Menschheit — anerkennt, und zwischen dem Gottesreiche Jahwes und seines Christus besteht ein grundsätzlicher Widerspruch und Kampf.

Delitzsch hat den Kampf wieder eröffnet, indem er den grundsätzlichen Widerspruch bestritten hat. Er behauptet im Namen der babylonischen Forschung, Babel sei die Mutter und Lehrerin der Bibel. Babel sei die heilige Stadt des Monotheismus, der Jahwereligion, des Gottesglaubens. Das Höchste, was die Bibel der Welt zu geben habe, die Offenbarung des einen unendlichen, allvollkommenen Gottes sei älter als die Bibel, sei die uralte Weisheit Babels: sogar der Gottesname Jahwe finde sich in Babels Urkunden. »Jahwe ist Gott«. »Also Jahwe, der Seiende, der Beständige, . . . dieser Jahwename geistiges Eigentum eben jener Nomadenstämme, aus welchen nach einem Jahrtausend die Kinder Israel hervorgehen sollten.« (Delitzsch, Babel und Bibel, 1, 47.) Es widerspricht dies der Bibel nicht, weil die Stammväter des Jahwevolkes wirklich aus Babylonien ausgewandert sind und den Jahweglauben aus der Urzeit des Menschengeschlechts überliefert erhalten haben. Allerdings nicht ohne Abfall und nicht ohne wiederholte Erneuerung und Vervollkommnung.

Auch darin geben wir Delitzsch nicht unrecht, wenn er in der babylonischen Religion tiefsinnige Ideen ausgedrückt findet. Man hat in Babel zu denken und künstlerisch zu gestalten verstanden. Man hat weder Holz noch Stein angebetet. Man hat

bei der Vielheit der Götter deren inneren Zusammenhang nicht aus dem Bewußtsein verloren. Gewiß kam man in den Priesterschulen dazu, die **Einheit** des Göttlichen aller mythologischen Vielheit gegenüber in den Vordergrund zu rücken und alle anderen Götter als Erscheinungsformen des einen großen Unnennbaren zu verstehen. (1, 77. 78.) Delitzsch hat auch darin recht, daß die Götter Babels mit den Menschen in lebendigem Verkehr stehen, durch Wunder und Offenbarung, durch Gebetserhörung und Sündenvergebung, durch Kriegsglück und Fruchtbarkeit in das Leben der Irdischen eingreifen.

Und doch besteht seit Urbeginn ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen Bibel und Babel: die Bibel lehrt den Monotheismus, Babel pflegt den Monismus in Religion und Sittlichkeit. Der große Irrtum von Delitzsch besteht darin, daß er den **Monotheismus** und den **Monismus** verwechselt. Der Monismus bleibt Monismus, auch wenn er in der Form der religiösen Weltanschauung auftritt. Der Monotheismus lehrt die Einheit und Einzigkeit der schöpferischen Weltursache und behauptet zugleich deren innere Selbständigkeit in Dasein und Wesen gegenüber der Welt. Der Gott des Monotheismus und des Jahweglaubens ist von der Welt verschieden, weil eigenen Wesens, und darum überweltlicher Gott. Der Schöpfer ist nicht von der Welt getrennt; er durchdringt sie vielmehr mit der Allmacht seines Gedankens und Willens, seiner Kraft und Güte. »In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.« Aber er geht nicht in seinem Werke auf: auch nicht teilweise, sondern unterscheidet sich mit der bestimmtesten Schärfe seines Denkens und Wollens von seiner Schöpfung. .Gott ist Urheber der Welt nicht im Verlauf des großen Werdeganges, in dem sich die Allwirklichkeit entfaltet, nicht durch Werden, sondern durch freies Erdenken und voraussetzungsloses Bewirken.

Ganz anders in Babel. Die Götter Babels sind allerdings auch einer allumfassenden Kraft und Einheit eingegliedert. Aber diese Kraft und Einheit ist nicht über die Welt erhaben, sondern ist die Welt selber. Die Götter sind in verschiedener Abstufung die in der Welt selbst enthaltenen und wirkenden Kräfte, die in der Wirklichkeit verborgenen und erscheinenden Mächte. Die großen Götter gehören ebenso zur Alleinheit der Welt wie die

Geister und Menschen: die Götter des Lichtes ebenso wie die Gewalten des Chaos. Marduk und Tiâmat sind der Ausdruck des plastischen Denkens für die sich bekämpfenden und ergänzenden Gegensätze, welche der sinnende Mensch in der Wirklichkeit vorfindet. Was wäre Marduk ohne Tiâmat? Tiâmat ist für den Weltbau unentbehrlich. Sie gehört ebenso zum Weltgrund wie Marduk. Der Unterschied zwischen dem Gott der Propheten und dem Götterkreis Babels ist nicht nur die Einzahl und Vielzahl, sondern geradezu der Gegensatz von Gott und Welt. Das Heidentum, dessen hohe Schule Babel war, ist der Unglaube an den überweltlichen Schöpfer, hingegen Glaube an die in sich selber gründende Welt. Die Welt hat ihre letzten und tiefsten Ursprünge in sich selber. Sie lebt aus sich und darum auch für sich. Dabei konnte der Gegensatz zwischen der rücksichtslosen Wirksamkeit der Materie und der ordnenden Macht einer zielstrebigen Vernunft nicht übersehen werden. Aber ebensowenig, daß die brutalen Gewalten des Urstoffs und der mechanischen Urkräfte das Material sind, aus dem die Träger von Vernunft und Wohlwollen hervorgegangen sind. In unserer Welt ist die Materie überall die Grundlage des Geistes. Aber keine widerstandslos willfährige Grundlage: sie rüttelt mit Wut und List an ihren Sklavenketten und kann darum nur durch einen gewaltigen Kampf in ihre jetzige Lage gekommen sein. Aber die Überlegenheit des vernünftigen Geistes ist auch jetzt nicht vollständig: denn er selber ist aus ihr geworden und kann ohne ihre Dienste nichts wirken. In vielen Gestalten erweist sich der Geist unfähig, über Sinnlichkeit und Naturmacht Herr zu werden: den hohen Göttern gelang es nicht; nur Marduk hatte den Mut und die Kraft. Und doch bleibt der überwundene Chaosdrache ebenso notwendig für den Bestand der Welt wie sein Besieger Marduk und wie die Geistesmächte, welche nicht imstande sind, die Herrschaft von Vernunft und Zweck gegenüber der rücksichtslosen Naturgewalt durchzusetzen. Das ist der philosophische Sinn der Schöpfungsgeschichte Babels.

Allerdings: die Schöpfungsgeschichte Babels hat eine Weiterbildung erfahren: allein diese findet sich nicht im Alten Testament, sondern in der natürlichen Schöpfungsgeschichte der modernen Entwicklungslehre, insoweit sie auf den Schöpfer verzichtet. Die Ausdrucksweise ist verschieden; auch die nähere Umschreibung

der einzelnen Kräfte, welche die Entwicklung im großen Kampf ums Dasein bestimmen. Das Denken der Urzeit war mythologisch, plastisch, poetisch, dramatisch: weil es ursprünglich und selbständig war, weil es in seiner Substanz nicht aus den Kanälen der Schule und Überlieferung abgeleitet war. Vielmehr war es im tiefempfundenen Kampfe des im Menschen erwachenden Lichtgottes mit der rätselhaften Naturwelt geboren — selber ein Kampf, selber leidenschaftlich errungenes Leben: darum gestaltete es sich zum Gedankenbild des heftigen Kampfes, im aufregenden Drama des Werdens und Vergehens, des Siegens und Unterliegens, des Müssens und Wollens, des Dienens und Herrschens, der steten Spannung und Gefahr. — Aus dem Chaos zum Kosmos — durch eigenen Werdegang und Entwicklungslauf — nach ewigen Schicksalsgesetzen: das ist der Grundgeganke, der genau derselbe ist in Babels Schöpfungsmythe wie in der natürlichen Schöpfungsgeschichte des modernen Monismus. Die Kosmologie Babels wird nicht anders, wenn etwa die Zeitmaße und die Charaktere der wirkenden Mächte größer oder kleiner angesetzt werden. Ebensowenig vermag die Verschiedenheit der Form, die zwischen der Begriffssprache der Gegenwart und der Bildersprache des Altertums besteht, gegen die Wesensgleichheit der beiden Weltanschauungen zu beweisen.

Diese Wesensverwandtschaft des alt- und neuheidnischen Monismus besteht auch in anderer Hinsicht. Warum blieb der Geist Babels bei der Weltgottheit stehen, im Denken wie im Streben, im Glauben wie im Hoffen und Lieben? Weil ihm dünkte, das Erkennen könne und dürfe sich nicht über die Grenzen der Erfahrung hinauswagen. Die Vernunft habe kein Recht, über die Erscheinungswelt hinauszugehen. Was jenseits der Erfahrung liege, sei unserem Wissen unerreichbar; und jede vermeintliche Erkenntnis darüber hinaus sei nicht Offenbarung, sondern Aberglaube; nicht Vernehmen oder Vernunft, sondern Einbildung.

Ebensowenig brauche sich der Wille durch das Verlangen nach außerweltlichen Gütern täuschen und um die innerweltlichen Lebensfreuden bringen zu lassen. Auch nicht im Namen der Sittlichkeit und Religion. Der Mensch — der sittliche und der religiöse Mensch — gehöre der Welt, den Göttern dieser Welt,

den Aufgaben und Gütern dieser wirklichen Heimat, die ihn erzeugt und ernährt, die ihn erfüllt und erquickt.

Auch Israel empfand die Macht dieser intellektuellen und ethischen Versuchung. Unter ihrer Gewalt trat man mit der Bitte an den Großpriester Aaron heran: Gib uns einen Elohim, der vor uns herzieht! Aaron forderte sie auf, ein goldenes Stierbild — das Symbol der innerweltlichen Zeugungskraft — zu machen: »Das ist Elohim, der euch aus Ägypten geführt hat!« Aaron hatte ihren Sinn erraten, darum rief er: »Ein Fest Jahwes soll morgen (vor dem Stierbild) gefeiert werden!« 2. Mos. 32, 4. 5. Der überweltliche Gott ist übersinnlich und überbildlich — für Denken und Wollen. Aber das irdisch-bedingte Denken und Wollen, Glauben und Lieben will seinen Ruhepunkt in der Welt. Denn darin hat Delitzsch recht, wenigstens der Sache nach: Gott ist das, bei dem sich das menschliche Denken und Lieben als seinem Stützpunkt und Ziel beruhigt und heimisch macht. Auch der Geist will seinen Ruhepunkt: daher die Zaubermacht der Bilderverehrung. Diesen Ruhepunkt gewährt ihm der überweltliche Jahwe im Sinne des geistigen Naturbedürfnisses nicht. Der überweltliche Schöpfer gibt nur die Ruhe eines wirklich genügenden Lebensinhaltes, einer wirklich ausreichenden Lebensaufgabe für Vernunft und Freiheit; die Ruhe eines unerschöpflichen Lebens und Strebens für die Unendlichkeit, nicht aber die Ruhe der Hingabe, welche auf weitere Anspannung verzichtet. Der Agnostizismus ist die Verzichtleistung auf die Wahrheit, soweit sie über der Erfahrung liegt, und auf Hoffnungen, die über die Erscheinungswelt hinausführen. Wirksam darin ist der Stolz der Selbständigkeit im Denken und Wollen, die Ablehnung eines überweltlichen Herrn und Gesetzgebers. Es ist ein Kraftgefühl darin wirksam, das nicht mehr wissen, hoffen und lieben will, als es aus eigener Kraft vermag. Dabei obwaltet die Vorstellung, die aus der Erfahrungswelt in uns einströmende Macht der Eindrücke sei mehr geeignet, als unser eigenes Wesen und Können zu gelten, wie die Kraft des überweltlichen Schöpfers, die uns zwar nicht mit dem Zwang äußeren Eindrucks gegenübertritt, aber deshalb doch viel durchgreifender alles erfüllt. Es wirkt dabei der Wahn, der überweltliche Wahrheits- und Heiligkeitsgott stehe uns mehr als fremder Gegensatz gegenüber und gefährde unsere Freiheit

und Eigenart mehr als die Erfahrungswelt, als Natur, Staat und Gesellschaft. Das Kraftgefühl des geistigen Selbstgenügens und die darin liegende Exaktheit des rein empirischen, innerweltlichen Denkens und Sinnens ist der innere Grund des Monismus in Religion, Wissenschaft und Kultur. Aber dieser Geist Babels ist zugleich mutloser Verzicht auf eigentliche Erkenntnis und auf eigentliche Freiheit. Der Monismus des alten und modernen Babel verzichtet auf jene Erkenntnis, welche ihm allein die ursächlich erklärende Wahrheit bieten kann, die schöpferische Weisheit des überweltlichen Gottes. Nur was Verständnis bringt, befriedigt den Verstand.

Beim Monismus der Urzeit wie der Gegenwart bleibt es darum bei Weltanschauungen, die mehr oder weniger Sache des persönlichen Geschmackes und Beliebens sind. Die exakte Erkenntnis höre bei den Grenzen der sinnlichen Erfahrung auf. Das philosophisch-religiöse Bedürfnis, das darüber hinaus geht, habe ästhetisch-poetische Art und dürfe darum auch für sein Weltbild keine allgemein gültige Wahrheit in Anspruch nehmen. Die Deutung derjenigen Mächte, welche in den Elementen wirksam sind, zu religiösen Göttergestalten sei erlaubt; aber diese Vorstellungsweise dürfe nicht verpflichten wollen, denn sie sei nicht exakte Erfahrung, sondern gemütvolle Auslegung der Wirklichkeit.

Hieraus erklärt es sich, warum die Götterwelt Babels und der gewaltige Marduk niemals mit der verpflichtenden Forderung an Babels Volk herangetreten ist, keinen anderen Gott im Glauben anzuerkennen, im Herzen zu lieben und im Leben zu suchen! Ganz anders Jahwe: »Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben« — weder von den Mächten, die oben im Himmel, noch hier auf der Erde, noch im Abgrund der Wassertiefe wirksam sind. »Du sollst sie nicht anbeten und ihnen nicht dienen, denn ich, Jahwe, dein Gott, bin ein eifernder Gott.« 2. Mos. 20, 5. Es handelt sich hierbei nicht um Eifersucht Jahwes gegen andere Gottesbegriffe von ähnlicher Art wie er selber, sondern um den Unterschied, der zwischen dem selbstbewußt-überweltlichen Schöpfer und den Natur- und Geistesmächten besteht, die in seiner Schöpfung als innerweltliche Ursachen wirken. Der Mensch soll mit seinem Denken

und Lieben, Beten und Arbeiten nirgends anders ruhen wollen als in Jahwe: »Denn in sechs Tagen hat Jahwe Himmel, Erde, Meer und alles, was darin ist, geschaffen.« 2 Mos. 20, 11. — »Höre Israel: Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein! Du sollst Jahwe deinen Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft.« 5 Mos. 6, 4. 5.

Was sich in diesem Grundgebot des Gottesglaubens und der Gottesliebe ausspricht, ist ohnegleichen in Babel, ohnegleichen in irgendeiner anderen Volksreligion. Die Götter des Monismus, die Götterkönige des Himmels, der Erde und der Wassertiefe, die innerweltlichen Weltherrscher und Schicksalswalter, wie Marduk und Assur, Zeus und Jupiter, haben niemals die Hingabe eines ausschließlichen Glaubens und einer aus dem Grund der Persönlichkeit hervorgehenden Zielbestimmung gefordert. Jahwe hat es allein getan, Jahwe hat es von Anfang an getan, weil er und seitdem er als der eifernde Gott erkannt wurde, der seine Ehre mit keinem anderen teilt. Diese Eifersucht auf die ausschließende Alleinherrschaft im Glauben, Hoffen und Lieben kommt aus dem Selbstbewußtsein der alleinigen Wahrheit und Schöpfermacht. Jahwe ist die alleinige Ursache und Erklärung der Welt — nicht wie die Götter der Völker als der verklärende Ausdruck und krönende Abschluß ihres Weltbildes und ihrer irdisch-zeitlichen Lebensrichtung, auch nicht als ihr eigener himmlischer Genius, sondern als der wirkliche und eigentliche Urheber und Begründer der gesamten Erfahrungswelt — in ihrer Erscheinung wie in ihren wirkenden Grundkräften. Alles, was dem Geist als Erfahrungsgegenstand gegenübertritt und als Kraft fühlbar wird, ist Geschöpf und Bestandteil der von Jahwe begründeten Welt. Darum, weil er überweltlicher Schöpfer ist, ist er einer, darum ist er verpflichtende Wahrheit, verpflichtender Herr; darum fordert er die Liebe und Hingabe an sein Reich, das nicht von dieser Welt ist, sondern bei ihm selber. Die Götter der Völker sind nicht so anspruchsvoll, weil sie nicht im Sinne der exakten Wahrheit die Urheber der Welt, die Ursache der Wirklichkeit, das Ziel des Lebens sind. Auch die Erfahrungstatsachen verpflichten uns nicht zur Anerkennung; sie bewirken sie durch die Macht des Eindrucks. Die sinnlichen Güter verpflichten uns nicht: sie machen ihren Wert unmittelbar

geltend — durch den Schmerz ihrer Gefährdung und die Lust ihres Erwerbs. Verpflichten — zum Anerkennen und Lieben — kann nur die Wahrheit und Güte, welche einerseits über der Welt Eindrücke erhaben, und trotzdem nicht weniger, vielmehr noch viel eigentlicher die tatsächliche Wirklichkeit und Ursache aller Wirklichkeit ist. Die Götter Babels sind wie alle Götterkreise der Religionen die in der Welt erscheinende und wirksame Allheit und Vielheit der Kräfte — einig durch den allumfassenden Zusammenhang des Weltganzen.

Die Götter Babels fordern keinen Glauben und keine Liebe im ausschließenden Sinn: so wenig als die lebensvoll erfaßte und innig empfundene Dichtung des Künstlers. Die dichterische Wahrheit verpflichtet nicht: entweder entspricht sie unserem persönlichen Empfinden, oder sie entspricht ihm nicht. Gegenstand der Beweisführung ist sie nicht: ebensowenig Anu, Bel und Ea, ebensowenig Marduk und Assur, Zeus und Apollon. Teils sieht man sie in den Naturgewalten, in den geschichtlichen Mächten, in dem staatlichen Herrscher und seiner erschreckenden Majestät; teils empfindet man sie in dem, was innerlich über das eigene Seelenleben Herr wird, was mit zuverlässiger Gesetzmäßigkeit, aber auch mit unberechenbarem Ungestüm im Bewußtsein und Gemüt wirksam ist. Man sieht die Götter, man fühlt sie — aber man glaubt nicht im Sinn einer eigentlichen Überzeugung an sie. Sobald sich der Zweifel und Spott gegen den Götterglauben erhebt, ist eben die ganze Denkweise selber anders geworden. Der Mensch ist dann über jene Anschauungsweise hinausgewachsen, mittelst deren er früher die Götter und Geister in der äußeren und inneren Erfahrungswelt eigentlich wahrnahm. Ganz anders Jahwe: zu Ihm mußte sich der Geist immer erheben. Das Gebot des Glaubens und der Liebe verpflichtet ihn dazu. An Marduk glaubt man von selber als an eine selbstverständliche Macht, solange man mit dieser bestimmten Denkweise in die Welt hineinschaut. Aber verpflichten kann und will die Götterwelt der monistischen Religion nicht: weder zum Glauben noch zur Liebe. Entweder leistet man beides von selber (aber nur im uneigentlichen Sinne), oder man ist nicht mehr fähig dazu. Man wächst darüber hinaus, wie über die Kindheit. Anders ist es mit der Jahwereligion: seit Jahwe dem Menschen gegenübertrat,

fordert er Glauben und Liebe als die alleinberechtigte Wahrheit und Güte. Er fordert diese Anerkennung des Denkens und Wollens auf Grund überzeugender Beweise und Taten. Aber immer bleibt er über der Welt der Erfahrung: nur die Himmelsleiter der vernünftigen Folgerung und der freien Überlegung führt zu ihm hinauf. Jahwe war und ist immer das Ziel der Erhebung und Verpflichtung, wie der innerweltlichen Begegnung.

Jahwe ist darum stets Gegenstand des freien Bekenntnisses und der pflichtmäßig geforderten und frei geleisteten Hingabe in Glauben und Liebe gewesen. Jahwe war niemals ein Gott, dem das Volk von selber gehörte, wie Babel seinen Göttern — wie jede Nation und Zeit ihrem eigenen Genius, ihrem unmittelbar ererbten und empfundenen Lebensideal. Von Jahwe abzufallen, war eine stete Versuchung für Israel: weil die Erhebung des Denkens und Liebens über die Welt hinaus jedem Geschlecht trotz aller Verpflichtung und Beweise zu schwer dünkte. Von Marduk und Zeus abzufallen, gab es nie eine Versuchung. Der Götterglaube überlebt sich, wie die Kindheit durch den Fortschritt des Lebens überwunden wird. Wenn der Versuch gemacht wurde, wie von Kaiser Julian, den Götterglauben zum eigentlichen Bekenntnis und zur Verpflichtung zu machen, so war das eine Nachahmung des Christentums. Die innere Unvereinbarkeit dieser hohen Forderungen mit der Mythologie wurde gerade dadurch in greller Beleuchtung offenbar. Der Glaube an den überweltlichen Gott und Schöpfer will und kann eine eigentliche Welterklärung im Sinne der Wahrheitserkenntnis und Wahrheitsoffenbarung sein. Wenn es sich um Wahrheit handelt, ergibt sich für Vernunft und Willen die Verpflichtung der ernsten Stellungnahme in Urteil und Leben. Dann hört das Spiel der Vorstellungen auf. Auch die poetische Erbauung und die feierliche Gefühlsstimmung genügt nicht mehr: es handelt sich eben um Wahrheit. Mit vollem Recht kann man demnach behaupten: den strengen, ernsten Sinn für die Wahrheit und die Verpflichtung für die Wahrheit hat die Menschheit in der hohen Schule des biblischen Gottesglaubens gelernt. Babels Weisheit ist eine unverbindliche Weltanschauung: die Kunst philosophisch-religiöser Verklärung der Wirklichkeit durch eine sinnige Dichtung. Die

Weltanschauung hat in Babel einen rein ornamentalen Charakter; die biblische Jahweoffenbarung gibt der Erkenntnis eine fundamentale Bedeutung. Denn Offenbarung und Wahrheit sind Wechselbegriffe. Urteilt man nach dem ersten Eindruck, so scheint die Würde der Vernunft im Monismus sicherer gestellt und höher gesteigert als im Offenbarungsglauben. Babel scheint die Schutzmacht der Vernunft, während die Bibel die Vernunft dem Glauben hörig macht. Allein die Souveränität, welche Babels Monismus der Vernunft zuerkennt, ist nur die Freiheit zu unverbindlichen Gedanken über die Welttatsache. Das Recht und die Fähigkeit, durch die Erscheinungen zum eigentlichen Wahrheitsgrund vorzudringen, spricht er ihr ab. Wir bleiben trotz aller Vernunft im Bannkreis der wechselnden Erscheinungen und des flüchtigen Werdens: jene Wahrheit, welche den erkennenden Geist selber aus der Unzahl des Endlichen in die Unendlichkeit erheben würde, wird als unerreichbar erklärt. So hat der Turmbau der monistischen Weltanschauung wohl den Charakter einer Emanzipation der Vernunft vom Jahweglauben: aber mit der Dienstbarkeit strenger Verpflichtung für die Wahrheit hat die Vernunft ihren höchsten Adel preisgegeben: die Wahrheit zu suchen und zu erkennen, wo immer die Denknotwendigkeit es fordert, auch außerhalb der Schranken der Erscheinungswelt, nicht gebunden an die Grenzen der sinnlichen Erfahrung. Der Turmbau der monistischen Religion und Wissenschaft sollte allerdings das Pantheon der souveränen Vernunft werden. Aber was bedeutet die Vernunft, wenn die erklärende Wahrheit ewig jenseits unseres Denkens und Forschens verborgen bleibt? Was bedeutet die Souveränität des Gedankens, wenn er nicht mehr der Schlüssel zum Paradies der Wahrheit ist? — Der Monismus Babels sollte der Einigungspunkt der von Gott befreiten Menschheit werden: er ist zum Grund der Verwirrung geworden. Denn nur jene Wahrheit einigt, welche die Vernunft verpflichtet; nicht aber jene unverbindliche Form von Weltanschauung und Welterklärung, welche selber nicht mehr sein will als freie Dichtung, aber es auch nicht wagen darf, mit Jahwe, dem Gott der Bibel, zu sagen: »Ich bin der Ich bin! Ich bin der Herr dein Gott: du sollst keine anderen Götter neben mir haben! Denn Ich bin die Wahrheit!«

Delitzsch macht indessen gerade geltend, daß sogar der Name Jahwe sich in Babels Urkunden finde; sogar mit der Versicherung: Jahwe ist Gott. — Die Richtigkeit der Übersetzung der drei Tontäfelchen durch Delitzsch wird von seiten der Assyriologen bestritten. Allein sie sei trotzdem vorausgesetzt. Wie kann das Vorkommen des Jahwenamens und des Jahweglaubens in Babel denjenigen überraschen, der die Urgeschichte der Bibel kennt? Der Genesis zufolge steht die Jahweoffenbarung am Anfang der Menschengeschichte. Der erste Menschensohn wird von der Stammfrau des Geschlechts als geheimnisvolle Machtwirkung und Gnadengabe Jahwes gepriesen. Die Anrufung des Gottesnamens Jahwe in eigentlichem Kultus wird auf Enos, den Enkel Adams, zurückgeführt. Nimrod, der erste Begründer der Gewaltherrschaft, der Gewaltige zu Babel und Assur, wird als Kämpfer gegen Jahwe bezeichnet, und zwar so, daß diese Gegnerschaft gegen Jahwe sprichwörtlich mit seinem Namen verbunden wird. In Babylonien ist die Heimat Abrahams, des Stammvaters von Israel. Aus Babylonien wird der Prophet Bileam vom bedrängten Moab berufen, um ihm mit seiner weitberühmten Sehergabe gegen das anrückende Israel beizustehen. Dieser in Babel heimische Prophet wird ausdrücklich als Jahweverehrer bezeichnet. Num. 22, 9. 13. 18. 19. Wie kann es da befremden, wenn sich in Babel die Bestätigung für diese biblischen Aussagen findet?

Auch wenn sich der Jahweglaube im Sinn der Bibel oder im Sinn des überweltlichen Gottesbegriffs in Babel finden sollte, wäre dies nur eine Bestätigung für die biblische Urgeschichte. Die Frage, um die es sich in dem von Delitzsch angeregten Streite handelt, ist eine andere: nicht ob sich irgendwo in Babel der Jahweglaube finde, sondern ob sich in den herrschenden Kreisen, welche Babel seine welt- und religionsgeschichtliche Geistesrichtung gegeben haben, der Jahweglaube finde? Dabei ist wohl zu beachten, daß der Jahwe-Name noch lange nicht den Gottesbegriff des Jahweglaubens verbürgt. Mit dem Namen Jahwe läßt sich alles machen; er ließe sich sogar ins Pantheon aufnehmen; aber deshalb wäre der Jahweglaube nicht im geringsten mit aufgenommen. An der Verherrlichung des Jahwenamens ließ es Israel auch im ärgsten Abfall nicht fehlen, wie die Propheten ausdrücklich zugestehen. Aber die Erkenntnis

Gottes im Sinne des wahren Jahwebegriffs, des überweltlichen und überbildlichen Gottes, der nur durch innere Erhebung, Gottverähnlichung, Gerechtigkeit und Liebe verehrt werden kann, nicht durch äußere Leistungen: das war es und ist es, was die Jahwereligion bedeutet. Dieser Jahweglaube findet sich in Babel nicht. Diesen Jahweglauben verdankt die Welt ausschließlich der Bibel. Den Kampf gegen Geist und Ziel dieses Jahweglaubens hat Babel eröffnet.

Religion ist Gesetz des Lebens, Gesetzgebung der Vollkommenheit. Es galt von altersher als der Hauptvorzug der biblischen Religion, daß sie schon durch Moses als Gesetzesreligion aufgetreten ist. Die Forschung glaubt, von zwei Seiten her sei die Annahme widerlegt, die alttestamentliche Gesetzesreligion besitze allein den Vorzug der Gesetzesreligion. Die alttestamentliche Bibelkritik glaubt dargetan zu haben, daß das Gesetzbuch des Moses nicht den Anfang und Grundstein der alttestamentlichen Religionsentwicklung bilde, sondern die Frucht und das Endergebnis derselben. Nicht mit der Geburt der Nation sei das Gesetz Mosis verknüpft, als die Grundlage ihres Entstehens, sondern mit dem politischen Untergang. Das Gesetz sei der Ersatz, den sich der nationale Geist in der babylonischen Gefangenschaft für den Verlust der politischen Selbständigkeit geschaffen habe. Der Schriftgelehrte Esra habe um 450 v. Chr. dem Gesetzbuch die öffentliche Geltung verliehen. Nicht das Volk Israel, sondern nur das Judentum verdanke dem Gesetzbuch sein Dasein. Nicht Moses sei der Gesetzgeber, sondern Esra; nicht der Begründer der stolzen Nation, sondern der demütigen Gemeinde. Das Grab des israelitischen Volkstums sei die Wiege des Judentums und des Gesetzbuches. So habe die Kritik die Gesetzgebung Mosis vom Anfang an das Ende der nationalen Geschichte Israels herabgerückt.

Anderseits hat die Forschung die uralte Kultur Babels nach jahrtausendelanger Vergessenheit wieder von neuem auferweckt — und zwar eine Kultur, welche in vieler Hinsicht als das Vorbild und die Fundstätte der biblischen Religion und Gesetzgebung bezeichnet wird. Kurz vor Neujahr 1902 wurde in Susa der Dioritblock aufgefunden, auf dem der Neubegrüuder des Großstaates Babel, König Hammurabi (um 2250), sein Gesetzbuch

in 282 Einzelgesetzen eingegraben hat. Diese Gesetze der Gerechtigkeit, sagt Hammurabi, habe er festgesetzt zum Schutz »der Schwachen und Unterdrückten, der Witwen und Waisen«. Er selber habe sie empfangen von dem höchsten Richter Himmels und der Erde, dem Sachwalter alles Rechtes, vom Sonnengott Schamasch. Am Anfang des Gesetzbuches steht in der Tat das Bild, wie der Sonnengott dem König Hammurabi das Gesetz offenbart. — Damit sei Babel als die hohe Schule der Gesetzgebung dargetan, und zwar zu einer Zeit, wo der Stammvater Israels, Abraham, noch in Babel selber heimisch war. Also verdanke die Menschheit die Segnungen der Gesetzlichkeit nicht der Bibel, sondern Babel. Was Jahrtausende früher in Babel natürliche Kulturarbeit ist, könne unmöglich im Gesetzbuch Mosis übernatürliche Offenbarung Gottes sein.

Dieser große Beweis wird von Delitzsch durch besondere Beobachtungen verstärkt. Er weist darauf hin, daß das mosaische Gesetz viele Bestimmungen enthalte, angefangen von der Beschneidung bis zum Salböl und der priesterlichen Kleidung, von den Speiseverboten bis zu den minutiösen Vorschriften wegen der Hautkrankheiten. Mit der Würde der Gottheit und der Religion haben solche Bestimmungen doch nichts zu tun: wohl aber entsprechen sie dem Bildungsstand des semitischen Altertums und den bei allen semitischen Völkern verbreiteten Überlieferungen. Um hinsichtlich der sittlichen Kraft und Hoheit einer Religion über ihren Anspruch auf Wahrheit und göttlichen Ursprung zu urteilen, muß vor allem ein scharfer Unterschied gemacht werden zwischen jener Sittlichkeit, zu deren Forderung die Gesellschaft selber aus Rücksichten der Selbsterhaltung genötigt ist. Schutz des Lebens, Schutz des Besitzes, Schutz der Ehe, Schutz der Zeugenschaft ist eine Lebensbedingung der Menschheit. Es ist darum nichts Übernatürliches, wenn in dieser Richtung bei allen Völkern und Kulturen Verpflichtungen geltend gemacht und durch die Rechtsordnung des Staates sichergestellt werden. Wenn die Religion ein besonderes Verdienst um dieses Gebiet der Sittlichkeit erwerben kann, so ist es die kraftvolle und klare Fassung der sittlichen Grundsätze, so daß sie sich dem Volksgewissen möglichst tief und allgemein einprägen. Das Zehngebot des Moses wird auch hierin den Vorrang behaupten; denn seine Fassung

der die Gesellschaftsordnung schützenden Gebote, des vierten bis zum achten Gebot, ist so gedrungen und wuchtig, daß sie dadurch in der Tat die granitenen Pfeiler der sittlichen Ordnung geworden sind. Erst in der kraftvollen Form kommt der Inhalt zur vollen Offenbarung und Wirkung.

Man vergleiche die Kulturvölker des Altertums — von dem großen Völkerlehrer Babel bis auf Hellas und Rom: wo finden sich die allgemein menschlichen Grundpflichten der Sittlichkeit in so übermenschlicher Kraft und Schärfe ausgesprochen wie in den fünf mittleren Geboten der zehn Gottesworte?

Die Religion ist Sittlichkeitsgesetz: aber nicht nur zum Schutz der irdisch-zeitlichen Lebensinteressen. Die Sittlichkeit im gewöhnlichen Sinne bedeutet noch keinen Lebensinhalt von selbständigem Wert, von innerlich verpflichtender Kraft, von heiliger Hoheit und Würde. Sie schützt die Entwicklung des natürlichen Menschenlebens und wird von der organisierten Gesellschaft geschützt, weil sie ihr für den Kampf ums Dasein unentbehrlich ist. Aber einen Lebensinhalt von höherem Wert und unbedingter Verpflichtung bietet sie dem Menschen nicht. Würde sich die Religion darauf beschränken, eine Schutzmacht der Sittlichkeit im gewöhnlichen Sinne zu sein, so wäre sie in der Tat eine Art höherer Polizei. Die Religion hat es darum immer als Herabwürdigung empfunden, wenn man ihren Zweck nur darin finden wollte, daß sie die irdischen Lebensgüter mit dem Feuerwall des Gottesglaubens und der Gottesfurcht zu umgeben habe. Dann wäre der Verdacht begründet, daß auch Glaube und Kultus ein vom stillen Zwang der Not erfundenes Mittel seien, um die irdischen Güter gegen die Selbstsucht der Stärkeren sicherzustellen. Die Religion schützt wohl die sittliche Ordnung des Völkerlebens: allein das ist nicht der Zweck, der ihr selber das Leben gibt.

Es beweist also nichts, wenn die sittlichen Forderungen zum Schutz der natürlichen Gesellschaftsordnung samt einer gewissen Humanität überall geltend gemacht werden. Der höhere Wert der wissenschaftlichen Erkenntnis wird nicht fraglich, wenn dargetan wird, daß alle organischen Lebensfunktionen dem bahnbrechenden Denker und dem naiven Naturmenschen gemeinsam sind. Worauf es bei der sittlichen Gesetzgebung einer Religion ankommt, das ist der höhere Lebensinhalt, den sie den Men-

schen gibt. Durch diese höhere Lebensaufgabe, welche vielleicht Delitzsch unter dem Gottesbegriff El als Ziel versteht — wird der Mensch aus der Niederung des Bedeutungslosen herausgehoben und mit dem Adel einer innerlich wertvollen Persönlichkeit ausgezeichnet. Auch das Kulturleben ist nur eine Verfeinerung jener Naturform des Daseins, welche im Ablauf und Umsatz der Zustände besteht — im Kraftverbrauch und im Zeitvertreib selber. Die höchste Verfeinerung kann weder den Grundcharakter der Vergänglichkeit ändern, noch über den Mangel einer eigenen Tiefe im Innern, einer eigenen Heimat des Ewig-Wertvollen im Menschenherzen hinwegtäuschen. Die höchste Verfeinerung des Zeitvertreibs vermag die Flachheit des ganzen Wesens nicht aufzuheben. In dieser Hinsicht hat der wilde Steppenjäger vor dem hochgebildeten Salonmenschen sogar noch einen Vorzug: er entbehrt wenigstens nicht wie der Weichling der tiefen Aufregungen und gewaltigen Kraftanstrengungen, weil er die Gefahren aufzusuchen wagt.

Diesen ewigen Lebensinhalt gibt die Religion der Bibel durch die Gebote der ersten Tafel. Sie verpflichtet den Menschen in allen Grundkräften für diesen Lebensinhalt, indem sie ihm sagt: Ich, der Ewige, bin der Herr, dein Gott! Der Mensch ist Gottes! Das Leben soll ein Gemeinschaftsleben mit Gott, ein Bund mit Gott sein. Gott nimmt Anteil an den Lebensbetätigungen des Menschen, indem er ihnen einen tieferen Grund und Sinn gibt. Auch das Natürliche gewinnt eine neue Bedeutung. Es handelt sich im Krieg wie im Frieden nicht mehr bloß um den Kampf ums Dasein nach außen und innen, sondern um die Aufrichtung von Gottes Reich und die Umwandlung in Gottes Volk. Israel wurde am Leben Jahwes beteiligt, indem Jahwe am Leben des Volkes beteiligt wurde. Die Arbeit des Krieges wie des Friedens wird für Jahwe in Anspruch genommen: in Jahwe soll sich die Volksgemeinde durch die eigenartige Sabbatfeier des siebenten Tages versenken.

Der Schwerpunkt des Zehngebotes liegt in den sog. Geboten der ersten Tafel: das zeigt schon die unverhältnismäßige Überfülle hoher Gedanken, die sich auch im Umfang ausprägt. Obgleich das Zehngebot nur der kürzeste Inbegriff dessen ist, was den Bund Jahwes mit Israel ausmacht, so hat gleichwohl der ganze Gesetzes-

kodex Hammurabis nichts, was mit den ersten Geboten des Dekalogs zu vergleichen wäre. In Babel gehört der Mensch rückhaltlos der irdischen Welt. Die Götter sind nur dazu da und werden im Vorwort und Nachwort von Hammurabis Gesetzbuch nur dazu angerufen, um der irdischen Rechtsordnung eine höhere Weihe und Sicherheit zu geben. Die Götterwelt Babels dient der Erde, der Welt des Vergänglichen, wie sie innerlich dazu gehört und selber nichts anderes ist als die Frucht des großen Weltprozesses. Der Himmel des Göttlichen ist nur die umgebende Luft- und Lichthülle des Irdischen. In der Gesetzgebung Babels nimmt die Gottheit den irdischen Menschen nie für sich in Anspruch: sie fordert von ihm weder Glauben noch Liebe, weder Hoffnung noch Hingabe. Wenn sie ihn in Anspruch nimmt, so geschieht dies für das, was als Bedingung und Forderung des irdischen Lebens und des Staatswohles gilt.

Man wird von seiten der Assyriologie vielleicht darauf hinweisen, wie ungeheuer in Babel die religiösen Vorschriften wegen des Beschwörungs- und Zauberwesens waren: wie groß die Sorge, in dieser Hinsicht das Richtige zu treffen, und wie verwickelt das Ritualgesetz. Das ist wahr. Aber ist dieser Beschwörungskultus und Zeremonialritus etwa eine Form, um Gott zum Lebensinhalt des Geistes zu machen? Ist dieses Übermaß von Magie und Ritus etwa das geeignete Mittel, um den Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit auszubilden und für die Gottesgemeinschaft geschickt zu machen? So war es in der Religion des Jahweglaubens gleich bei der Schöpfung dem Menschen als Ziel vorgestellt. Die Jahwereligion der Bibel ist von Moses an ein steter und unerbittlicher Kampf gegen all das Zauber- und Beschwörungswesen, in dem die Religion Babels groß war und zu dem die Volksseele wie der Kultus immer hinneigt. Allzugern sucht man beim Fortschritt der Bildung die Vollkommenheit in einem möglichst ausgebildeten System schwer zu hemmender und zu übender Gebräuche. Dies gilt für Welt und Kirche.

Darf die wissenschaftliche Untersuchung bei der Vergleichung von Bibel und Babel übersehen, daß die Jahwereligion nichts grundsätzlicher verfolgte als jenen Geist, der die Religion zu einem Kultus der magischen Formeln und Gebräuche, der abergläubischen Erwartung und Furcht, also zu einem Kultus des Buchstabens und

der Knechtschaft machte? Darf man übersehen, daß diese Auswüchse des Aberglaubens der Masse nach den Hauptbestand der Religion Babels bilden? Aus diesem Wust ragen natürlich tiefsinnigere Mythen und Frömmigkeitsäußerungen hervor. Allein was bedeuten diese einzelnen Höhen gegenüber der durchgreifenden Höhenlage, auf der sich die ganze Religion des Jahweglaubens und der Gottesliebe aufbaut? Hier treten die Kultus- undRitusgebräuche, soweit sie den hohen Gedanken und Geist der Religion zeitlich und sachlich einzuengen oder zu belasten scheinen, als untergeordnet zurück. Ja sie sind geradezu der Gegenstand der prophetischen Bekämpfung und Vergeistigung. Jedenfalls aber sind sie das Material, an dem sich der religiöse Geist des Alten Bundes in der Aufeinanderfolge gesetzgeberischer Versuche angestrengt hat, die ihm gestellte große Aufgabe zu lösen: wie eine Religion der Gottesvorsehung im Geist und in der Wahrheit mittelst einer Menschennatur durchzuführen sei, die nichts dringender zu bedürfen oder zu lieben scheint, als Bilder, Formeln, Buchstaben und Gebräuche?

Die hohe Aufgabe eines priesterlichen und königlichen Gottesvolkes von freien Gottesbürgern war mit dem Sinaibund aufgestellt. Exod. 19. Mit diesem Ideal, das den heiligen Gottesnamen auf jeder Stirn eingezeichnet sah, war ein Geist der Achtung vor der Menschenwürde gegeben, den man in ähnlicher Weise in Babel und in Hammurabis Gesetzgebung vergeblich sucht. Es ist ein schwerwiegender Vorzug, daß die alttestamentlichen Gesetzgebungen keine Strafarten kennen, welche den Menschen schänden und entehren. Selbst nachdem die Prügelstrafe eingeführt war, wurde als Höchstmaß die Verurteilung zu 40 Hieben festgesetzt: mit der ausdrücklichen Begründung, so fordere es die Menschenwürde. Die Könige Israels galten bei den Nachbarvölkern als human — auch gegen Feinde in Kriegszeit. Geradezu unbegreiflich ist es, wie Delitzsch in Babel eine Analogie zur biblischen Sabbatfeier finden konnte! Wenn die Wissenschaft mit Recht gegen den Buchstabenkultus auftritt, soweit er etwa von Theologie und Kirche mit Religion verwechselt wird, so darf die Wissenschaft selber doch nicht in einigen armseligen Buchstaben und toten Überresten und schwachen Anläufen eine Tatsache sehen, die als gleichwertig gelten könnte mit dem gewaltigen Geist,

durch den das Sabbatgebot des werdenden Israel zu der großen Sonntagsfeier der Christenheit mit all ihren Segnungen für Arbeit und Lebensgenuß geworden ist! Hängt denn das Sabbatgebot an gewissen Äußerlichkeiten, wie der Siebenzahl und den Mondvierteln, die sich als rituelle Gebräuche auch in Babel finden, oder an der großen Verpflichtung, in Arbeit und Ruhe die Liebe Gottes und die Liebe des Nächsten zu pflegen? Diese Idee ist in der zweifachen Begründung ausgesprochen, welche die zwei Textformen des Zehngebotes in Exod. 20 und Deut. 5 darbieten. Delitzsch findet darin einen Widerspruch. Allein schließt denn die Begründung der Woche mit dem göttlichen Siebentagewerk die andere Begründung mit dem Bedürfnis des Menschen aus? Gott ist durch sein Wirken und die Feststellung ewiger Ziele für die zeitliche Entwicklung das große Vorbild aller Arbeit und aller Erholung. Die Entwicklung ist die Arbeit, das Ziel ist die wahre Erholung. So ist die Arbeitswoche und Sabbatfeier ein Dienst der Gottesliebe. Indem der Mensch als Gottes Ebenbild erklärt wird, ist gesagt, daß die Gottesliebe nur durch Nächstenliebe geübt werden kann, und zwar durch jene Nächstenliebe, welche dem Nächsten zur Vollkommenheit, zur Gottverähnlichung und Gottgemeinschaft verhilft. Gottesliebe und Nächstenliebe gehören zusammen: darum auch die zwei Begründungen des Sabbatgebotes. Man muß nur den Geist suchen wollen und nicht mit den Buchstaben den Geist zu verhüllen trachten.

Delitzsch vermißt bei dem Sabbatgebot die Nennung der Frau und benützt dies, um über die Geringschätzung der Frau im Alten Bunde zu klagen. Wenn Sohn und Tochter, Knecht und Magd und Fremdling sowie die Haustiere genannt sind, denen die Sabbatruhe zugutkommen soll, dann ist gewiß die Frau und Mutter, deren Verehrung sofort das vierte Gebot einschärft, nicht deshalb unerwähnt geblieben, weil sie keinen Anteil an der Sabbatfeier haben sollte, sondern nur deshalb, weil das selbstverständlich ist. Die Frau ist ja ausdrücklich bei der Erschaffung ebenso als das Ebenbild Gottes erklärt wie der Mann: sodann als ein Fleisch und Wesen mit ihm durch die Ehe, welche Gott selber verbindet. Als die Lebensgenossin ist sie aus dem Wesen des Mannes geschaffen.

Von Eva, der Stammfrau, an bis zu den Frauen der Patriarchen, von Delilah bis Ruth und der Prophetin Hulda, von den

Müttern der Helden und den großen Gestalten der Judith und Esther bis zur Mutter Christi erscheint das Weib in der Offenbarung als das vollberechtigte Ebenbild Gottes und als Teilnehmerin aller Ehren und Güter des Gottesreiches. Das Priestertum des Weibes ist nicht geringer als das des Mannes, wenn es auch ein anderes ist, wie es der Name Eva so tiefsinnig ausspricht: Mutter des Lebens.

Delitzsch findet auch darin einen Widerspruch, weil der Text beider Kataloge nicht wörtlich gleichlaute und weil die Gesetzestafeln samt der Bundeslade nicht als das wertvollste Heiligtum geschätzt worden seien. — Allein die Inspiration des Geistes will doch nicht dem Stein die höchste Weihe geben, sondern dem lebendigen Menschengeiste — als dem eigentlichen Empfänger der Gedanken und Ziele Gottes. Wie kann man der Offenbarung des Geistes daraus einen Vorwurf machen, weil sie die lebendigmachende Kraft des Gedankens, der im Zehngebot waltet, nicht durch das Material der Gesetzestafeln und den Buchstaben versteinerte! Fordert Delitzsch von einer Offenbarungsreligion, daß sie die göttliche Lehre und Lebensbestimmung in Form einer Urkunde als Steintafel und Buchstabe in steinerner Starrheit empfange und den etwaigen Verlust dieses Buchstabens als das größte Unglück beweine? Will es Delitzsch dem Propheten Jeremias wirklich zum Vorwurf machen, daß er die Bundeslade samt den Gesetzestafeln als gleichgültig erklärt und dafür jene Religion gefordert hat, welche Gottes Gesetz im lebendigen Menschenherzen trägt? Natürlich ist Gottes Gesetz selber nicht ein starr abgefaßter Buchstabe, sondern lebendigmachender Geist. Er ist auch nicht auf eine Textform festgebannt, sondern befruchtende Kraft und unerschöpfliche Triebkraft des Suchens und Liebens, von Klarheit zu Klarheit.

Wie im Weltbilde, so scheint auch für das äußere Baugerüst der Religion Babel die geistige Mutter der alten Völker gewesen zu sein. Allein man konnte beim ptolemäischen Weltsystem ebensogut den Glauben an Gott als Schöpfer bekämpfen, wie man beim kopernikanischen Weltbild die Notwendigkeit des Schöpfers behaupten kann. Kopernikus, Kepler, Galilei, Newton waren tief gottgläubig, obgleich ihnen die Erde zu einem untergeordneten Wandelstern geworden war. Das Weltbild, ob gäozentrisch oder

heliozentrisch oder unbegrenzt und mittelpunktlos, entscheidet nicht über die Stellung zum Gottesglauben, über Monismus und Theismus. Der Monismus muß eine andere Form und Fassung annehmen, nachdem die Naturkenntnis den Bann des ptolemäischen Weltbildes gebrochen hatte. Der Gottesglaube mußte ebenso in dem, was für ihn Material ist, wie das Weltbild, die Anschauungsweise ändern. Aber der Gottesglaube selber wurde von dem naturwissenschaftlichen Fortschritt in seinem eigenen Wahrheitsgehalt nicht berührt. Dem ptolemäischen Weltbild ging das babylonische Weltbild voraus: der Aufbau des Weltberges, der auf dem unteren Wasser ruht und vom oberen Wasser überwölbt ist.

Wenn Israel dieses Weltbild in der Schule Babels gelernt hat, so folgt daraus mitnichten, daß es auch die babylonische Lehre über den Ursprung des so vorgestellten Weltenbaus in der Schule Babels gelernt hat. Wir alle lernen in der Schule der modernen Naturwissenschaft das kopernikanische Weltbild; trotzdem werden die einen später zu Bekennern des christlichen Schöpfungsglaubens, die anderen zu Bekämpfern desselben. Das Weltbild hat nur die Bedeutung des Materials, auf das sich die große Frage nach dem höchsten Grund und Endzweck bezieht. Die Antwort auf diese Frage wird heute in entgegengesetzter Weise gegeben, obgleich dasselbe Weltbild bei Gläubigen und Ungläubigen gilt. Nicht anders war es in der Urzeit von Babel und Bibel. Man kann sogar deutlich erkennen, wie der Gegensatz der religiösen Grundanschauung im biblischen Siebentagewerk zum Ausdruck kommt: alles, was in der Weltentstehung Babels eine schöpferische Kraft bedeutet, wird in der Bibel als Geschöpf der Allmacht erklärt. In erster Linie Marduk — das Licht des Aufgangs. Sodann Himmel, Erde, Meer: Anu, Bel, Ea. Vorher das Chaos: Mummu Tiâmat. Denn die Wüste und Leere samt der Finsternis sind nicht etwa ein von Gott vorgefundenes Material, sondern das in der Weise des Materials vorgefundene und dargestellte Nichts. Die Nichtigkeit besteht eben in Finsternis, Wüste und Leere. Der schaffende Gedanke unterscheidet, gestaltet und erfüllt. Das Unterscheiden schafft die Klarheit des Lichtes, die Bestimmtheit der Gegensätze; das Gestalten setzt ein geordnetes Wesen und erfüllt die inhaltlose Leere mit der Mannigfaltigkeit der Kräfte. Finsternis ist Trägheit und Ohnmacht, Unterschiedslosigkeit und Unbestimmt-

heit: was nicht wirkt, ist nicht. Darum galt den Alten das Licht, in dem die Dinge sichtbar werden und die Unterschiede hervortreten, als das Sinnbild der Schöpfung. So in Ägypten, so in Babel. Schamasch, Sin und Istar, die großen Götter Babels, sind in der Bibel mit deutlicher Absicht als die Werke des vierten Schöpfungstages erklärt, geschaffen, um dem Menschen zur Unterscheidung der Zeiten zu dienen. Ps. 104.

Fällt etwa dadurch ein Schatten auf die Bibel, wenn der Sabbat und das Schöpfungsbild mit der Siebenzahl und durch sie mit dem Mond in Zusammenhang gebracht wird? Unzweifelhaft bedeutet die geschichtliche Entwicklung der Woche und der religiösen Kultuszeiten (Sabbat und Kirchenjahr) eine fortschreitende Loslösung vom ursprünglichen Naturzusammenhang. Noch immer hängt unsere Woche und die Festfeier von Ostern und Pfingsten mit dem Monde und seiner Siebenzahl, sowie mit der Frühjahrssonne zusammen. Haftet deshalb der Kultusfeier des Alten und des Neuen Bundes die Spur einer Entwicklung aus der Naturreligion Babels an? Es könnte so scheinen. Allein mit Unrecht. Der Sinn für die Natur und die Benutzung der Natur in der Religion ist nichts weniger als heidnisch-monistische Naturverehrung. Auch das Heidentum hat mit dem Fortschritt der Kulturentwicklung immer mehr den lebendigen Zusammenhang mit der Natur aufgelöst. Der Fortgang von der Natur zur Kunst ist unvermeidlich, obgleich er nicht immer ein Fortschritt ist. Der Mensch gewinnt immer mehr Unabhängigkeit von der Natur: das ist ein Vorzug, aber er wird ihr auch infolgedessen entfremdet. Die Kenntnis der Natur und das Verständnis der Natur nimmt infolgedessen als persönliche Fähigkeit ab, wenn auch die Naturwissenschaft im allgemeinen fortschreitet. Die Uhr macht vom Sternenhimmel und der Beobachtung des Sonnen- und Mondlaufs unabhängig. Infolgedessen verliert diese Beobachtung für die Gesamtheit den praktischen Wert. Wie die Gottesverehrung sich äußerlich von den Höhen und Waldlichtungen, von Quellen und Bäumen in künstliche Bauten zurückgezogen hat, so auch mehr und mehr von der sinnvollen Verwertung der natürlichen Lebensbetätigungen zu künstlichen Ausdrucksformen. Verständnis und Verwertung der Natur zur Pflege der Gottesgemeinschaft ist nichts weniger als Heidentum: darum konnte der Mond und sein

geheimnisvoller Himmelslauf ohne jegliche Gefahr zum Sinnbild und Hilfsmittel der Religionsübung verwertet werden. Die Urzeit lebt mit dem ganzen Leben mehr in der Natur, die Spätzeit mehr in den Büchern, Häusern, Überlieferungen. Der Urzeit ist alles gotterfüllt, weil ein fühlbares Rätsel und ein fühlbares, ja sogar gefährliches Wagnis; der Spätzeit ist vieles gewohnt, darum gewöhnlich und profan. Nur durch künstliche Absonderung gilt dann einiges als heilig.

Ist der Vorwurf der Willkür und Laune, der Härte und Rücksichtslosigkeit begründet, den Delitzsch gegen den Gott der alttestamentlichen Bibel erhebt? Dazu der Vorwurf engherziger Selbstsucht und liebloser Überhebung, zu der das Volk der Bibel von der Jahwereligion erzogen worden sei? Delitzsch erinnert an die blutigen Bann- und Vernichtungsbefehle, mit denen Israel zur Vernichtung der kanaanitischen Völker aufgefordert worden sei — von seinem Gott und dessen Propheten. Sie sind allen wohlbekannt. Aber was viel weniger bekannt ist, das ist gerade die Hauptsache: Sind denn diese Bannflüche und Vernichtungsbefehle auch vollzogen worden? Sollten sie überhaupt vollzogen werden? Sind sie nicht vielmehr der angstvolle und besorgte Ausdruck dafür, wie das Volk mit seinem heiligen Erbgut mitten in einer Kultur des Heidentums seinen Gottesglauben und seinen Gottesberuf bewahren könne, zumal da ihm die Empfänglichkeit für Kanaans Heidentum und Weltgeist in allen Sinnen lebte?

Konnte einem Gottesmann, dem alles an dem einzigartigen Lebensberuf Israels lag, ein anderer Ausweg möglich erscheinen als die Ausrottung der kanaanitischen Völker? Allein wenn irgend wer, so bebte ein Gottesmann wie Moses vor dem Gedanken einer solchen Vernichtung zurück. Darum wird gewöhnlich sofort die Mahnung eingeschärft, Israel solle sich wenigstens von dem geistigen Verkehr mit Kanaan zurückhalten. Es wird geradezu abgemahnt, die besiegten Kanaaniter zu vertilgen, weil sonst das Land verwildern würde. Jahwe selber werde durch Hornissen und andere Naturkräfte die Kanaaniter vertilgen, soweit es notwendig sein würde. — So offenbart sich in diesen Aufforderungen nichts anderes als die Sorge, wie Israel und seine Lebensaufgabe vor dem Verderben des allgemeinen Heidentums bewahrt werden könnte. Auch die Frage wird spätere Denker beschäftigt haben:

Wie war es denn möglich, daß Israel inmitten eines so kulturstarken Heidenvolkes seinen Jahweglauben und seine Jahweliebe trotz allen Schwankungen im einzelnen im wesentlichen doch so siegreich behauptet hat? Viele konnten sich das nur durch die Annahme erklären, man habe eben die verführerischen Völker völlig ausgerottet. So wird dies im 4. Buch Mosis von dem Volk der Midianiter berichtet. Ohne daß ein Israelit dabei das Leben eingebüßt hätte, seien alle Midianiter bis auf die 32000 kleinen Mädchen niedergemetzelt worden. Aber nichtsdestoweniger erscheinen die Midianiter nach einigen Jahrzehnten wieder als ein Volk, stark genug, um den Israeliten ihr hartes Joch aufzuerlegen und sie in regelmäßigen Kriegszügen alljährlich zu brandschatzen. Gideon war es, durch den die Midianitergefahr wieder abgewendet wurde. Richter 6.

Den siegreichen Königen David und Salomo mutete niemand zu, die unterworfenen Kanaaniter zu vertilgen. Sie wurden sogar zum königlichen Heerdienst in bevorzugter Weise beigezogen und mit gewissen Tempeldiensten betraut. Ja, auf die Forderung der kanaanitischen Stadt Gibeon, welche sich durch den König Saul gekränkt glaubte, wurden ihr von David die Nachkommen Sauls zum Vollzug der Blutrache ausgeliefert. Die Heilige Schrift nimmt unverhüllt Partei für Urias den Hethiter, als der König David den Ehebruch mit Bethsabee beging. Dem König David trat mit strafendem Ernst der Prophet Nathan gegenüber und wahrte das Recht des Kanaaniters. Dem frevelnden König Ahab trat der gewaltige Elias gegenüber: wo geschah Ähnliches in Babel?

Es ist geradezu unbegreiflich, wie man nach der durchgreifenden Umgestaltung der Anschauung über die Entstehung des Alten Testamentes das, was inbezug auf die Kanaaniter gesagt ist, naiv-wörtlich nehmen kann. Wenn die betreffenden Texte aus der Zeit des 7. und 6. Jahrhunderts stammen, wo niemand mehr ernstlich an eine Ausrottung der Kanaaniter denken konnte, wie kann man dann solche Äußerungen buchstäblich nehmen und gegen den Offenbarungscharakter der Bibel geltend machen? Es klingt zwar fromm, wenn man, entsetzt von den blutigen Rachebildern, wie sie sich sogar bei Jesaja 63 im Spruch vom Keltertreter finden, zu dem lieblichen Bilde des Heilandes flüchtet, wie dies Delitzsch im Nachtrag zum zweiten Vortrag getan hat. Aber

es ist hart, wenn man mit Delitzsch dafür als Antwort entgegennehmen muß, der Heiland kündige ja selber seine Wiederkunft als Messiaskönig an, um ein furchtbares Strafgericht zu halten und alle Widersacher Gottes zu vernichten. Mt. 8, 12; 10, 34; 13, 42; 22, 13; 25, 29. 30. Lc. 19, 27; 6, 24. 25; 16, 25. Die geheime Offenbarung des Liebesjüngers Jesu lehre sogar, daß der wiederkommende Jesus selber jener blutige Keltertreter sei, der die Völker zerstampfe in seinem Grimme. Apoc. 19, 11. 21.

Was sich in diesen harten Worten und furchtbaren Drohungen ausspricht, ist der unendliche Ernst, den ein unendlicher Lebensinhalt mit sich bringt. Wenn der Unendliche sein Geschöpf heimsucht, dann gilt es wirklich, mit ganzer Seele und mit allen Kräften den dargebotenen Lebensinhalt von ewiger Hoheit zu erfassen. — Mit unendlichem Ernst und Eifer, aber auch mit dem richtigen Geiste! Nicht durch Macht, nicht durch Gewalt, sondern durch meinen Geist: so spricht Jahwe Gott. Zach. 6, 4. Sogar dem Propheten Elias wurde diese Lehre zuteil. 3 Reg. 19. Die Gemeinde Gottes im Alten wie im Neuen Bunde muß es mit Moses und Petrus lernen, sowohl den unendlichen Ernst, den der Beruf der Ewigkeit und ein unersetzlicher Lebensinhalt mit sich bringt, wie jenen milden Geist der Liebe zu gewinnen, der im Gefühl der eigenen inneren Kraft das Unkraut nicht ausrottet, der seine Kraft und seinen Eifer nicht im Zertreten offenbart, sondern im Lebendigmachen, im fruchtbaren Überbieten der Kinder dieser Welt und ihrer Klugheit. Die Menschheit braucht vielleicht ihre ganze Entwicklungszeit auf Erden, um beides zu lernen: aber die Aufgabe ist ihr gesteckt. Eifer für Gott und Liebe des lebendigmachenden Wirkens: beide sind von derselben Bibel im Alten wie im Neuen Testamente aufgestellt. Christus wies die Donnersöhne zurecht, als sie Feuer über die ungastlichen Samariter herabrufen wollten: Jahwe hatte den leidenschaftlichen Propheten Elias in harter Heimsuchung am Berge Horeb zu der Erkenntnis geführt, daß Jahwe trotz seiner eifernden Heiligkeit nicht im vernichtenden Sturme, sondern im belebenden Hauche sei. 3 Reg. 19. Der Donnersohn des Evangeliums wurde zwar der Liebesjünger: aber auch als Greis bekundete er noch den Donnersohn gegen die Irrlehrer. 2 Joh. 10, 11. Christus sagt beides von sich aus: er sei gekommen, den Frieden zu bringen und das Schwert.

Ebenso kündigt der Psalmendichter in namenlosem Weh über seines Volkes Untergang Babel die Rache Gottes an: und zugleich weissagt der Prophet, daß im Zukunftsreich des Messias Babel und Ägypten, die beiden Erbfeinde, mit Israel zu einem Gottesvolke vereinigt werden. Allerdings nicht ohne gewaltige Geburtswehen einer gründlichen Wiedergeburt für alle drei: darum der furchtbare Ernst rücksichtsloser Forderung und Drohung. Die Liebe und der Besitz eines unersetzlichen Gutes macht intolerant: wer die Wahrheit hat oder zu haben glaubt, kennt jene Ruhe der Gleichgültigkeit nicht, mit der der Weltgeist dem Kampf der Meinungen zuschaut. Wer wirklich Liebe für einen lebendigen Gott in sich trägt, kommt dadurch in Versuchung, wie Elias nach dem Schwert zu greifen, um den Heiligen vor dem Spott der Flachen zu wahren. Wer die Liebespflicht für unsterbliche Seelen in sich spürt, kann nicht im Gleichmut bleiben, wenn eine Ewigkeit bedroht ist — nicht etwa bloß seine eigene, sondern die Ewigkeit derer, in denen die eigene Seele selber mitlebt.

Delitzsch meint in seiner Rechtfertigung: unmöglich könne man jenen altisraelitischen Orakeln blutigen Völkerhasses einen Offenbarungscharakter zuerkennen, »weder im Lichte der Wissenschaft noch der Religion oder Ethik«. »Je tiefer ich mich versenke in den Geist des alttestamentlichen prophetischen Schrifttums, desto banger wird mir bei Jahwe, der die Völker mit seinem unersättlichen Zornesschwert hinschlachtet, der nur ein Lieblingskind hat, dagegen alle anderen Nationen der Nacht, der Schande, dem Untergang preisgibt, der schon zu Abraham sprach: ‚Ich will segnen, die dich segnen, und die dich verwünschen, verfluchen.' Ich nehme meine Zuflucht zu dem, der im Leben und im Sterben gelehrt hat: ‚Segnet, die euch fluchen', und berge mich voll Vertrauens und Freudigkeit und ernsten Strebens nach sittlicher Vervollkommnung in den Gott, zu welchem uns Jesus zu beten gelehrt hat, den Gott, der ein liebender und gerechter Vater ist über alle Menschen auf Erden.« — Wer wollte nicht Delitzsch hierin rückhaltslos beistimmen — wenn es sich mit dem alttestamentlichen Rachegeist wirklich so verhielte? — Aber das Erhabenste wird lächerlich oder entsetzlich, wenn es in die Enge des Buchstabens gepreßt, anstatt im Geiste seines Ursprungs und Gesamt-

zusammenhangs aufgefaßt wird. Nötigt dazu nicht das Gotteswort an Abraham: »Durch deinen Samen sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde!«? Gen. 22, 18. Hat Delitzsch schon einen Vergleich angestellt zwischen der Zahl der prophetischen Fluchdrohungen und Strafweissagungen über das Lieblingskind Israel und über die Heidenvölker? Anfangend vom Pentateuch (Lev. 26. Deut. 27—29) oder vom Propheten Amos würde Delitzsch bald gefunden haben, daß dieser blutschnaubende Rachegeist geradeso oder noch viel häufiger gegen Israel und Juda selber das Flammenschwert zückt! Darum litten ja die Propheten unter dem entsetzlichen Drucke, daß sie als Feinde ihres Volkes erscheinen mußten, als Unglückspropheten, die für ihr Volk und Land nur Unheil zu verkünden wissen! Was aber das Lieblingskind Israel betrifft, so heißt es allerdings beim Propheten Amos: »Nur euch liebte ich aus allen Geschlechtern der Erde: deswegen werde ich an euch alle eure Missetaten strafen!« 3, 2. Kennt Delitzsch die bitteren Einwände nicht, welche mit Hinweis auf die großen Würger der Menschheit gegen den Glauben an den gütigen Gott erhoben werden?

Israel war wirklich zu einer einzigartigen Stellung unter den Völkern berufen: aber zum Beruf, der Prophet und Apostel des Gottesreiches für alle zu werden. Für diesen Beruf mußte es in einer eigenen Schule erzogen werden; es mußte lernen, daß trotz aller Herrlichkeit und Macht der Welt Gott das einzige und unendliche Gut ist. — Dann sollte Israel als zweites lernen, daß dieser Gott auch der allein Gute ist, dessen Allmacht nicht im Vernichten und Unterdrücken, sondern im Beleben und in freier Entwicklung, nicht in der Gewalt des Hemmens, sondern in der Liebe des Befruchtens ihre Offenbarung will. Wenn nun die Versuchung zur geistigen Engherzigkeit eine Nebenfolge der ersten mühsam errungenen Erkenntnis war, wenn dann diese Versuchung nicht durch magischen Eingriff von oben, sondern durch heilsgeschichtliche Erziehung und Entwicklung überwunden werden sollte: wer darf der Offenbarung daraus einen Vorwurf oder gar den Vorwurf eines unwürdigen Gottesbegriffes machen? Wenn Wachsen besser ist als Gemachtwerden, dann ist es ein Vorzug, wenn der Gott der Offenbarung die Träger seiner Gedanken und Aufgaben mit ihren Versuchungen ringen und

durch diesen Ringkampf in seine gewaltigen Gedanken und Ziele hineinwachsen läßt. Ist es ein Vorwurf oder ein Vorzug, wenn Jahwe die Völker in ihrer Art ausreifen und so zu eigenartigen Gliedern seines Reiches heranwachsen läßt? Die Gedanken, mit denen wir manches im Alten Testament bemängeln, verdanken wir dem Alten Testamente selber. Es ist die hohe Schule zur Weltreligion aller Völker; wie zum unendlichen Hochgefühl, Gottes Träger, Kind und Erbe zu sein, nicht der Welt leibeigen zu sein, weder als Knecht noch als Herr über Knechte.

Erhebung über die Welt — voll von dem Hochgefühl, Gottes zu sein: aber deshalb keine ängstliche Scheu vor der Welt, keine puritanische Flucht vor der Welt. Wie kann man es der Bibel zum Vorwurf machen, daß sie im Hohen Liede auch die geschlechtliche Liebe, dieses Gewaltigste im Naturbereich, zum Sinnbild und Werkzeug ihrer Himmelssehnsucht gemacht hat? Wie kann man es dem Alten Testamente zum Vorwurf machen, daß es im Buche Job und im Prediger auch dem Zweifel ein freies Wort und den Ausdruck seiner Seelenkämpfe gestattet hat?

Offenbarung ist Inspiration. Inspiration erweckt und befruchtet das Denken und Leben, sie unterdrückt es nicht. Liebe und Zweifel, starke Liebe und brennender Zweifel: sind sie nicht Offenbarungen eines tief erregten Lebens? Gewiß: wenn sie nur zum Ziele hinstreben, anstatt es immerfort krankhaft und kleingläubig zu fliehen. Dieser Zweifel zersetzt, diese Liebe bringt Siechtum und Tod: die Liebe soll zum Leben, der Zweifel zur Wahrheit führen!

Entwicklung ist die Weisheit der modernen Wissenschaft. Wenn der Gott der Offenbarung die Seinen in der hohen Schule der Entwicklung heranbilden wollte und will, darf man dann in der Bibel das Schatten nennen, was in der Natur als Licht und Weisheit gilt?

Die Engherzigkeit des alttestamentlichen Geistes offenbare sich, sagt Delitzsch, in grauenvoller Weise in der Lehre, Gott selber habe die Himmelskörper, Sonne, Mond und Sterne, den Völkern als ihre Götter zugeteilt. Deut. 4, 19. Dann wäre allerdings das Entsetzen begreiflich, wie diese Völker für ein Verhängnis, in das sie ohne eigene Schuld verstrickt sind, noch

unbarmherzig gestraft werden dürfen! — Allein es erregt fast noch größeres Staunen, wie man die altertümliche Sprachweise der Bibel so mißverstehen könnte — falls der Text tatsächlich so lauten sollte. Gott ist als Schöpfer naturnotwendig der erste Urheber von allem; darum spricht auch das Neue Testament unbefangen, daß Gott den Sünder verstocke und verblende. Johannes und Paulus haben die stärksten Ausdrücke gebraucht, um die allumfassende Allursächlichkeit des Ewigen zur Geltung zu bringen. Wahrheit und Religion fordern diese Erkenntnis mit gleicher Strenge. Wenn Gott die Natur und den Geist des Menschen schuf, so wollte er eben die aus ihrem Wechselspiel sich ergebende Entwicklung des menschlichen Geschlechts — als eine stufenweise Erhebung über Irrtum und Sünde, aber ebendeshalb mit der vollen Empfindung des berückenden Scheines und der verführenden Lust. Das Böse kann wie der Irrtum nicht wahrhaft und endgültig überwunden werden, wenn man es nicht in seinem verführerischen Reiz erlebt und als trügerisch befunden hat. So ist das Heidentum allerdings eine positive Veranstaltung Gottes: nicht als Abfall von Gott, aber als volle Empfindung und Ergriffenheit von der Welt, ihrem Schein und ihren Gütern. Diese Aufgabe der Menschheit ist ein wesentlicher Bestandteil der gottebenbildlichen Herrschaft, die sie nach Gen. 1 gewinnen und betätigen soll. Das Volk Israel hat diesen Teil der großen Kulturaufgabe nicht erfüllt und sollte ihn nicht erfüllen. Er oblag den großen Nationen — Babel, Ägypten, Indien, Griechenland, Rom. Darum wird Israel immer mit demütigender Schärfe daran erinnert, daß es das geringste unter den Völkern sei. Seine Weisheit ist nicht die Erforschung und äußere Beherrschung der Welt, sondern die Erkenntnis und Verständigung des Schöpfers, die Anbahnung seines Reiches, nachdem die Weltkultur abgehaust haben würde. Es fehlt dem Alten Testamente nicht an voller Wertschätzung der heidnischen Völker. Die Weissagungen der Propheten beschäftigen sich wohlwollend wie drohend ebenso mit ihnen wie mit Israel. Das Buch Jonas ist der grundsätzliche Ausdruck für das Bewußtsein, daß Israel-Jonas der Prophet des Gottesreiches für die Menschheit sei, und daß die große Heidenwelt trotz aller Androhungen nicht zum Verderben, sondern zum Heile bestimmt sei.

Als der Apostel Paulus sich mit dem religiösen Entwicklungsgang der Völker beschäftigte, fand auch er keinen anderen Ausdruck für die gewonnene Erkenntnis einer inneren, darin herrschenden sittlichen Notwendigkeit als den Ausspruch: »Weil die Menschen die Herrlichkeit des unwandelbaren Gottes auf Bildnisse vergänglicher Geschöpfe übertrugen, darum übergab sie Gott an die Gelüste ihrer Sinnlichkeit.« Röm. 1, 24. Aber er weiß es trotz seines Seeleneifers wohl zu würdigen, was die Völker an Wissen und Können gewonnen haben, als sie in den hierfür bestimmten Zeiten »scheinbar sich selbst überlassen, Gott suchen sollten, ob sie etwa seiner innewürden und ihn fänden: da er ja nicht ferne ist von jedem. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.« Apostelg. 17. Mit den Schätzen der errungenen Geistesbildung und Macht sollten die Heidenvölker in das Reich Gottes einziehen und dafür Anteil gewinnen an der Kultur der überweltlichen Wahrheit und Liebe. Denn, sagt der Apostel Paulus am Schluß seiner großen weltgeschichtlichen Betrachtung: »Gott hat alle im Unglauben verschlossen, damit er sich aller erbarme.« Röm. 11.

Übrigens — und das ist die Hauptsache — sagt das Deuteronomium gar nicht, Gott habe die Sonne, den Mond und die Sterne den übrigen Völkern als Götter zugeteilt, sondern es sagt, Gott habe die Sonne, den Mond und die Sterne allen Völkern (samt Israel) zugeteilt — nämlich um ihnen zu dienen als Licht und als Zeitmaß, wie es beim Werk des vierten Schöpfungstages ausdrücklich hervorgehoben wird. Gen. 1. Ps. 104.

Gerade deswegen, weil die Himmelslichter von Gott allen Völkern als dienende Geschöpfe zugeteilt sind, soll sich Israel frei erhalten von jener abgöttischen Verehrung, zu der ihr Glanz und ihr Nutzen verführen könnte. — Wie kann man angesichts dieser Worte mit Delitzsch sagen: »Der Gestirn- und Götzendienst der Völker unter dem ganzen Himmel ist demnach von Jahwe selbst gewollt und verordnet«! Nirgends findet sich ein solches Wort — überall nur die Forderung, den allein wahren Gott zu erkennen! Die Wunder des Auszugs wie der gnadenvollen Führung sollen den Heidenvölkern weithin die Überzeugung beibringen, daß nur Jahwe der überweltliche Weltschöpfer, der wahre Gott sei und die Götter der Völker nur Geschöpfe in der Welt.

Wenn Paulus sagt, daß die Heiden ohne Hoffnung gewesen seien, so ist dies von den Verheißungen gemeint, zu deren Empfänger und Träger Israel berufen war: — aber zugunsten aller Völker, wenn einmal die Fülle der Zeiten und damit die Reife der Entwicklung gekommen wäre. Das Heil des Gottesreiches wird ja für alle Menschen bereitet, für die Geschlechter der Vergangenheit ebensogut wie für die Zukunft. Wenn der Mensch, nicht etwa nur der Jude, der Bibel zufolge nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen und für den Sabbat der Gottesgemeinschaft berufen ist, so bedarf es keiner ängstlichen Sorge, ob der Gott der Bibel auch für die Seelen der Heiden ein Herz habe. Die Assyriologie sei getrost: auch Babel findet seinen Anwalt oder Parakleten bei dem Gott der Bibel. »Jahwe spricht: Du (Jonas) empfindest Mitleid wegen des Wunderbaumes, an dem du keine Mühe gehabt und den du nicht großgezogen hast. Und ich sollte kein Mitleid haben mit Ninive, der großen Stadt?« Jonas 4, 11.

Allein das Ebenbild Gottes gibt dem Assyriologen Anlaß zu einem neuen Bedenken. Die Erschaffung des Menschen nach Gottes Ebenbild widerspreche der Geistigkeit Gottes — und dem strengen Bilderverbot. (2, 30.) Der Mensch ist der Bibel zufolge Ebenbild Gottes im Unterschied von den Tieren, also wegen seiner Vernunft und seines freien Willens, wegen der Kräfte, wodurch er zum Herrn aller Tiere und Naturkräfte befähigt ist. Was den Menschen zum Herrn der Natur und dadurch zum Abbild des großen Weltherrschers macht, ist nicht seine Gestalt, sondern sein Geist. Darum soll auch in Gott das Urbild der vollkommenen Geistigkeit, die weltschöpferische Weisheit, Güte und Macht als Vorbild gewürdigt werden. Weil aber nichts dem so hinderlich im Wege steht wie die äußere Abbildung Gottes, warum wendet sich das Grundgesetz der Offenbarung so streng gegen alle Abbildung Gottes? Die Gottesverehrung wird unwillkürlich — trotz der besten Absichten — auf äußerliche Gebräuche, wie man sie eben vor Bildern vollziehen kann, abgelenkt. Das äußere Bild ist ja ursprünglich ein Sinnbild höherer Gedanken, aber es wird allzurasch zu einem Ersatz für eigene, angestrengte Gedanken und für eine geistige Vergegenwärtigung Gottes. Was der große Prophet und Gesetzgeber mit dem Bilderverbot wollte, war die Einschärfung, daß sich der Mensch in seinem eigenen Innern das

geistige Bild Gottes, einen möglichst vollkommenen Gottesbegriff bei jeder Andachtsübung zur Vergegenwärtigung bringen solle. Das kann nur durch lebendige Anstrengung und wirkliche Erhebung des Denkens geschehen und muß immer von neuem vollzogen werden — auch in wechselnder Mannigfaltigkeit und steter Vervollkommnung der inneren Vorstellung von Gott. Dafür übt diese selbsteigene Herstellung eines geistigen Gottesbildes im eigenen Inneren eine tiefe und gewaltige Wirkung auf das Gemüt aus, so daß das Gebet dann wirklich zu einer Reinigung und Kräftigung des Willens wird. Hingegen vor das äußere Bild der Gottheit, so innig und würdig es auch sein mag, kann man ohne geistige Denkanstrengung hintreten. Das äußere Bild ist fertig und dauert in stofflicher Festigkeit fort; das innere Bild muß immer wieder neugebildet werden und erfordert die ganze Hingabe und Aufregung des Geistes, wie sie der Künstler bei der künstlerischen Gestaltung vonnöten hat. Das war das hohe prophetische Ideal, um dessentwillen die Propheten gegen den Bilderkult kämpften: die Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit. Die göttliche Majestät dieses übermenschlichen Ideals muß uns als heilige Aufgabe und Pflicht vorschweben, wenn man auch die Bilderverehrung als ein Bedürfnis der menschlichen Natur anerkennt und duldet. Würden nicht viele nicht bloß keine Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit üben, sondern überhaupt keine, wenn sie dabei der äußeren sinnenfälligen Stützen und Hilfsmittel entbehren müßten? Übrigens darf nicht verschwiegen bleiben: der Kampf der Propheten galt jenen Gottesbildern, durch die Gott als zeugende Naturkraft oder als einzelne Naturmacht vorgestellt wurde. Über diese Gefahr ist die Menschheit doch wohl hinausgekommen.

Mit Recht wird für die gerechte Vergleichung des babylonischen und biblischen Gesetzbuchs gefordert, daß die Verschiedenheit der Kulturverhältnisse gewürdigt werde. In Babel zeigt sich schon zu Hammurabis Zeit eine hohe wirtschaftliche und politische Entwicklung der Arbeit, des Besitzes und der Gesellschaft, in Israel auch nach der Ansiedlung in Kanaan ein einfacher unentwickelter Lebensbetrieb. Nun fordere ein hoher Kulturstand strenge Eigentumsgesetze, eine gewisse Härte zum Schutz der bestehenden Gesellschaftsverhältnisse wie der Sklaverei. Was man in beiderlei

Hinsicht als Vorzug des Bundesbuches, des Deuteronomiums und des Heiligkeitsgesetzes rühme, sei als Ausdruck der Humanität in dem armen Israel ohne Schaden möglich gewesen, in dem gewerbreichen und handelstätigen Babel nicht. Sabbatjahr und Schuldentlassung seien für einen Kulturstaat wie Babel ebenso unmöglich wie für einen modernen Industriestaat. Was der Kleinbetrieb noch erlaube, verbiete der Großbetrieb.

Solche Ausführungen erinnern daran, daß das Evangelium mit seinen Seligpreisungen eine Erlösung für die Menschheit bedeutet hat und noch bedeutet. Denn schließlich würde sich als der staatswirtschaftlichen Weisheit höchster Schluß ergeben: dem Großbetrieb darf Menschenwohl und Menschwürde geopfert werden, dem Kleinbetrieb nicht. Die Menschenliebe findet ihre Schranke an den Interessen und Forderungen des Großbetriebs. Hätten wir die Maschine und die Dampfkraft nicht, so würde trotz Christentum und Bibel das moderne Babel die Sklaverei und den Staatsschutz für sie fordern.

Unzweifelhaft machen die fortschreitenden Kulturstufen manches unmöglich, was in einfacheren Verhältnissen möglich und segensreich war. Auch die Humanität oder die Nächstenliebe muß ihre Formen ändern, wenn sie auf der Höhe der Zeit bleiben will. Allein um ihre Form zu ändern, muß sie zuerst vorhanden sein. Ist die Armenpflege in der Form des Sabbatjahres nicht mehr zeitgemäß, so muß man eben die zeitgemäßeren Formen durch Denkarbeit, Versuche und Einrichtungen zu erfinden und auszugestalten trachten. Wenn und soweit das Almosen nicht mehr ausreichend und zeitgemäß erscheint, muß eben eine höhere und vollkommenere Form der Nächstenliebe ausfindig gemacht werden. Die moderne Industrie entwickelt ihre Leistungskraft auch ohne Sklaverei — sie würde es nicht tun, wenn das Evangelium durch seine stille Arbeit die Anschauungen nicht gründlich umgestaltet hätte. Eine solche Umgestaltung der Anschauungen über Pflicht und Aufgabe der Nächstenliebe ist noch in mancher Richtung möglich und notwendig. Ohne die Umgestaltung, welche das große Liebesgebot der Bibel im menschlichen Pflichtgefühl herbeigeführt hat, würde man heute die Sklaverei noch gerade so für die unentbehrliche Grundbedingung des Kulturstaates erklären, wie man dies in den Monarchien und Freistaaten des Altertums ver-

sichert hat. Bei Babel steht eben der Mammon im Mittelpunkt, nicht die Menschenseele. Daher die Unterschiede — in den Zeiten der patriarchalischen Einfachheit wie in denjenigen der hohen Kultur. Findet man denn in Babel oder bei den anderen großen Nationen für die einfacheren Zeitalter solche Maßregeln angeordnet wie die Sabbatfeier der Woche, wie das Sabbatjahr und das Jubeljahr? Babel brauchte über solche Erfindungen der ältesten Humanitätspflege und Menschenliebe nicht hinauszuwachsen, weil sie ihm ebensowenig wie dem altrömischen Bauernstaat als Bedürfnis fühlbar und bekannt geworden waren. Israel wurde auch zum Industriestaat mit allen Mißständen in sozialer Hinsicht; allein dann erstanden ihm auch Propheten, welche den kulturell fortgeschrittenen Zeiten des Reichtums, des Handels und der Macht die uralte Pflicht ins Gewissen riefen: der Menschenliebe und Barmherzigkeit nicht zu vergessen; denn das sei der wahre Opferdienst und die echte Gottesliebe. In Babel hört man von solchen Prophetenstimmen nichts. Man scheint die Herrschaft ausschließlich dem mehr oder weniger herzlosen Egoismus der Staatspolitik und des Mammonskultus überlassen zu haben.

Die Bibel und die in ihr urkundlich gewordene Offenbarungsgeschichte bot dem religiösen Geiste keine für alle Zeiten gültige Gesetzgebung im einzelnen: sie inspirierte denselben vielmehr zu einer stets erneuerten Anstrengung, jener hohen Idee vom Gottesreiche in immer fortschreitenden Kulturverhältnissen einen zeitgemäßen und sachgemäßen Ausdruck zu geben. Hierin liegt das Einzigartige und Göttliche der Bibel: um so höher zu werten, wenn man in der Entwicklung die vollkommenste Form des Lebens, des Werdens wie des Wirkens sieht. An dem überweltlichen Quellgrund aller innerweltlichen Entwicklung hält die Bibel allerdings fest — für die natürliche und übernatürliche Schöpfung. Sie betrachtet den Werdegang der Offenbarung ähnlich wie den der Welt: beidemal eine Aufeinanderfolge von Schöpfungstagen oder von Inspirationen des Ewigen, durch welche die aufwärts drängende Entwicklung des früheren mit wesentlich neuen Kräften befruchtet wird. Ein bloßer Umsatz gleichwertiger Formen ist kein Wachstum im eigentlichen Sinne. Eine Entwicklung, welche sich auch umgekehrt vollziehen könnte, ist keine wahre Entwicklung. Das Siebentagewerk kann nicht umgekehrt werden: denn

jeder folgende Tag bedeutet eine höhere Inspiration. Eine Entwicklung ohne Ziel wäre sinnlos. Darum ist der Entwicklungsgedanke der Bibel vollkommener und lebendiger als jene Entwicklung des in sich zurückkehrenden Kreislaufs, in welcher der Monismus Babels sich ausspricht. Babel bleibt mit seiner Religion und Sittlichkeit im Bann der vergänglichen Erdenwelt: es lehrt den Monismus des Weltstaates. Die Bibel will die Entwicklung des Vergänglichen mit den Kräften der Ewigkeit befruchten und zum Gottesreich der vollen Wahrheit und Liebe emporführen.

Am Webstuhle der Zeit.
Katholische Kirche.
(Türmerjahrbuch 1904.)

Die bewegende Frage des katholischen Geisteslebens ist in steigender Dringlichkeit die Auseinandersetzung zwischen dem politischen und religiösen Katholizismus. Der politische Katholizismus glaubt alle Aufgaben in der Hauptsache durch die Gewalt der Autorität erledigen zu sollen und zu können. Hingegen befürchtet der religiöse Katholizismus, die geistige Höhenlage der katholischen Völker werde dadurch in jeglicher Hinsicht herabgestimmt: wissenschaftlich und kulturell, aber auch sittlich und religiös. Denn alle geistigen Lebensaufgaben fordern als die entscheidende Bedingung ihrer Höhenentwicklung, daß Selbsttätigkeit und Initiative möglichst gesteigert werde. Für die Breitenentwicklung genügt allerdings die Schule der Autorität.

Frankreich steht mit Nordamerika, England und Italien im Vordergrund. Der deutsche Katholizismus hat sich infolge des Kulturkampfes in die Anschauung hineingelebt, die kirchenpolitischen Machterfolge des Zentrums und mittels derselben der Hierarchie seien die einzige und eigentliche Aufgabe, wo kraftvolle Initiative wünschenswert sei. Jedenfalls seien sie das Wichtigste. Infolgedessen ist Deutschland zwar das Land, von wo aus durch die freie Forschung die tiefgreifendsten Umwälzungen hinsichtlich der großen Wahrheitsfragen bewirkt worden sind. Die Kritik der Erkenntnis und der überlieferten Weltanschauung, die Frage nach Schöpfung oder Entwicklung, Theismus oder Monismus, der Streit um Babel und Bibel, um Moses oder Esra, um das Christentum Christi und der Kirche: all das ist unter Führung der deutschen Wissenschaft zum Gegenstand aufgeregter Erörterung geworden.

Was seither nur von einzelnen bestritten wurde, ist fast mit einem Schlag für weite Kreise ernstlich in Frage gestellt. Die Pflicht und Notwendigkeit, daß die katholischen Kräfte mit wesentlich gesteigerter Kraft an die Lösung der aufgeworfenen Fragen herantreten, ist nicht länger zu verkennen. Wenn selbst die Dominikaner- und Jesuitentheologie die Bedeutung der Entwicklungsidee auf dem Gebiet der Schöpfung wie der Offenbarung zu würdigen beginnt, trotz der begreiflichen Zurückhaltung und Vorsicht, dann darf auch der deutsche Katholizismus nicht mehr länger ein fast unbeteiligter Zuschauer bleiben. Allerdings muß zugestanden werden: die seit 1897 planmäßig betonte und in Deutschland strenger genommene Forderung der kirchlichen Bücherzensur hat auf die wissenschaftliche Frische und Fruchtbarkeit lähmend gewirkt.[1] Man will durch den kirchlichen Approbationszwang selbstverständlich nur die Irrungen der wissenschaftlichen Denkarbeit verhindern. Allein wer will in den Zeiten, wo sich neue Gesamtanschauungen durchsetzen, von vornherein darüber entscheiden, was Irrung ist? Es braucht den Wagemut der nach allen Richtungen tastenden Versuche und kühner Hypothesen, wenn gegenüber den radikalen Verneinungen der Kritik einerseits ihren unantastbaren Nachweisen und anderseits dem alten Glauben volles Recht zuteil werden soll durch die richtige Lösung. Die katholischen Gelehrten scheuen die kirchliche Brandmarkung, welche wirkliche oder vermeintliche Irrungen zu gewärtigen haben. Sie scheuen aber auch die peinlichen Erörterungen mit der kirchlichen Zensurbehörde, welche bei Behandlung der tiefgreifenden Fragen der Gegenwart kaum zu vermeiden sind. Der wissenschaftliche katholische Schriftsteller fühlt sich durch das, was ihm bei der Veröffentlichung seiner Arbeiten obliegt, fast wie einer, der in Anklagezustand versetzt ist. Dazu kommt die Erwägung, daß das Urteil über die großen Fragen natürlich anders ausfällt, wenn man sich in ihr ungeheures Tatsachenmaterial hineingelebt hat, und anders, wenn man demselben ferne steht.

Gazagnol Germain, Professor in Albi, hat die neue Bewegung des Katholizismus in Frankreich geschildert, um sie dem deutschen Bewußtsein näherzubringen. Die führenden Autoritäten der fort-

[1] Sofern dieser Passus über das kirchliche »Imprimatur« prinzipiell die kirchliche Zensur abzulehnen scheint, ist er unhaltbar. Der Herausgeber.

schrittlichen Theologie im katholischen Frankreich sind der Erzbischof Mignot von Albi, der Bischof Le Camus von La Rochelle et Saintes, der Bischof Latty von Châlons. Als erster Grundsatz wird von dem Erzbischof Mignot geltend gemacht: die katholische Kirche ist wohl an sich die erste Lehrmacht, allein sie wird es für die Menschen nur in dem Maße, als ihre menschlichen Vertreter mit ihrer Geisteskraft und Geistesbetätigung für die göttliche Offenbarungslehre eintreten. Gott wolle niemals ein Ersatz für das menschliche Denken und Forschen sein: vielmehr dessen stärkste Anregung und Aufregung. Die menschliche Aktivität werde durch die göttliche Aktivität in Offenbarung und Kirche nicht nur nicht entbehrlich, sondern erst recht herausgefordert. Ohne die geschichtlich menschliche Geistesart und Wirksamkeit eines Apostels Paulus, sagt der Erzbischof von Albi, wäre das Urchristentum kaum aus der Verborgenheit einer jüdischen Sekte herausgekommen. Die Scholastik habe ihre großen Verdienste für das Mittelalter; allein man dürfe nicht vergessen: die Scholastik ist das Geisteserzeugnis einer Zeit, die den Zusammenhang mit der Vorzeit nur notdürftig kannte. Über die geschichtlichen Ursprünge des Glaubens und Wissens war das Mittelalter nicht aufgeklärt, es besaß auch keine Erkenntnismittel, um sich darüber Klarheit zu verschaffen. Es war nahezu unfähig, unmittelbar an die Feststellung des Tatbestandes in der Außen- und Innenwelt heranzutreten. Aber das Mittelalter war auch von jugendlicher Wißbegierde erfüllt und vermochte es darum nicht, sich in greisenhafter Verzichtleistung bei seiner geistigen Notlage zu beruhigen. In stürmischem Jugenddrang suchte das Mittelalter die Aufgabe der Wissenschaft auf allen sich darbietenden Wegen zu lösen. Allein ehe das Werk — in Scholastik und Mystik — recht vollendet war, begann der daran geschärfte Geist, es selber zu verwerfen. Die sich seit Roger Bako drängenden Entdeckungen nährten den Zweifel. Wie könne der Neuzeit genügen, was schon das Mittelalter als nicht mehr genügend empfunden habe? Die Sache werde nicht besser, wenn man die Geister verpflichte, die Scholastik als die richtige Philosophie und Theologie anzusehen. Die tatsächlich vorhandene und erkannte Baufälligkeit werde durch keine autoritative Verpflichtung in zeitgemäße Festigkeit umgewandelt.

Die große Forderung der Gegenwart sei die kritische Feststellung der Tatbestände, sowie die spekulative Auslegung und Verwertung aller natürlichen und übernatürlichen Wahrheitstatsachen. Die katholische Wissenschaft müsse dieser doppelten Aufgabe in der Sprache und Methode der modernen Forschung gerecht werden. Eine tote Sprache wirke ertötend. Wer auf die Lebenden wirken wolle, müsse in den Formen der lebendigen Wirklichkeit denken und schreiben. Wenn die katholischen Denker sich genötigt sehen, der protestantischen und weltlichen Forschung bedeutsame Zugeständnisse zu machen, so dürfe man das nicht als schwächlichen Kompromiß mit dem Protestantismus und Rationalismus verdächtigen.

Bibelwissenschaft, Naturwissenschaft, Geschichte und kritische Philosophie dürften nicht mehr als Nebenfächer im theologischen Arbeitsgebiet und Unterricht behandelt werden: aber auch nicht als Stiefkinder in jenem Sinn, wie die Bibelforschung ein solches im 19. Jahrhundert gewesen sei. Abbé Houtin schildert das Schicksal, welches der katholischen Bibelforschung in der französischen Kirche während des 19. Jahrhunderts beschieden war, in einem höchst bedeutsamen Buche.

Daß die selbständige Inangriffnahme der biblischen Religions- und Offenbarungsfrage für die katholische Wissenschaft sehr dringlich geworden sei, beleuchtet der Erzbischof Mignot an dem raschen Sieg, den die Pentateuchkritik in der Hauptsache schon errungen habe — und zwar in den am meisten widerstrebenden Kreisen, bei den Exegeten des Jesuitenordens. In den ersten Bänden des Cursus S. Scripturae verwende P. Cornely S. I. noch 150 Seiten, um gegen die Wellhausensche Schule die Verfasserschaft des Moses für den Pentateuch zu beweisen. Im Kommentar zum Deuteronomium (1901) zeige P. Hummelauer S. I. in ebensoviel Seiten, der Pentateuch sei weder das Werk eines einzigen Mannes noch eines einzigen Zeitraumes. Mehrere Gesetzgeber und die ganze wechselvolle, ja gegensätzliche Entwicklung Israels sei im Pentateuch niedergelegt. — Auch der bibelgelehrte Bischof Maignen konnte sich zwar nicht entschließen, in seinem Greisenalter von der liebgewonnenen traditionellen Auffassung der Hl. Schrift abzugehen: aber er erklärte sich auch

niemals gegen die fortschrittliche Bibelkritik; denn er erkannte ihre Unvermeidlichkeit.

Alfred Loisy ist der bekannte Verfechter[1] dieser Überzeugung, deren Inbegriff in folgenden Sätzen von ihm vertreten wird. Der Pentateuch in seiner vorliegenden Gestalt sei unmöglich von Moses verfaßt. Die Urgeschichte der Genesis Kap. 1—11 sei nicht in unserem gewöhnlichen Sinn als Geschichte aufzufassen (sondern als Geschichtstheologie?). — Der geschichtliche Charakter sei nicht bei allen Büchern und Textbestandteilen des Alten Testamentes gleichartig. Alle Geschichtsbücher im Alten wie im Neuen Testament seien mit freierer Darstellungsweise abgefaßt als die neuere Geschichtsschreibung. Darum sei auch eine entsprechende Freiheit der Erklärung unentbehrlich. — Die Offenbarung, welche in der Hl. Schrift vorliege, zeige eine wirkliche Entwicklung und zwar besonders in den Grundlehren von Gott, von dem Geschick der Menschheit, von dem Gesetz der Sittlichkeit. — Die Naturauffassung der biblischen Schriftsteller sei diejenige ihrer Zeit gewesen. Abbé Loisy bot der katholischen Welt mit seiner Schrift L'Evangile et l'Eglise eine Verteidigung des kirchlichen Christentums gegen Adolf Harnacks Wesen des Christentums. Allein dasselbe Verhängnis, welches den schwergeprüften Forscher in seiner alttestamentlichen Arbeit verfolgte, hemmte sofort den Erfolg seines Buches. Der Erzbischof von Paris, Kardinal Richard, und eine große Zahl französischer Bischöfe verhängten den Bann über Loisys Buch. Loisy unterwarf sich in loyalster Weise, indem er keine weiteren Auflagen erscheinen ließ. Er lehnte zugleich alle irrigen Folgerungen ab, welche man etwa aus seinen Ausführungen ziehen könnte. Jedenfalls hält Loisy dafür, daß man bei der Verurteilung eines Buches solche

[1] Der von Schell hier ursprünglich gebrauchte Ausdruck: »Der hartgeprüfte Bekenner« wurde, weil vielfach mißverstanden, durch obige Wendung ersetzt. Schell hatte zwei Monate vor der Zensurierung Loisys berichtend und orientierend dies über L. geschrieben und ihn, wie er selbst in einem Briefe mitteilt, »Bekenner« genannt, »weil er für Wissenschaft und Überzeugung darbte und duldete«. Als im »Luzerner Vaterland« Nr. 43 vom 23. Febr. 1904 die frei aus der Luft gegriffene Anschuldigung erhoben wurde, daß Schell gegen das Dekret der Inquisition über Loisy offen Stellung genommen habe, gab Schell sofort an die römische Kurie hierüber befriedigende Erklärungen ab. Der Herausgeber.

irrige Folgerungen daraus gezogen habe. Welches dieselben seien, kann man aus dem Angriff entnehmen, den Abbé Maignen, der fanatische Ankläger des Amerikanismus, gegen Loisy unternahm. Danach wäre Loisys Ansicht folgende: Das Evangelium Jesu bestand in der Ankündigung der in allernächster Zukunft erscheinenden wundermächtigen Gottesherrschaft auf Erden. Die religiöse Erregung, welche von dieser großen Hoffnung ausgegangen sei, habe durch die zwei christlichen Jahrtausende fortgewirkt. Diese Fortdauer des Evangeliums sei mit steten Umwandlungen verbunden gewesen; aber alles Leben sei Umwandlung. Darum sei diese Umwandlung unvermeidlich gewesen, sowohl in der Verfassung, wie im Dogma und Kultus. Ohne stete Umwandlung kein lebendiges Fortwirken des Evangeliums in der Welt und Kirche. — Anstatt des angekündigten Gottesreiches sei die Kirche gekommen: ihre Hierarchie, ihr Dogma, ihr sakramentaler Kultus. Das sei die erste große Umwandlung. Jesus hatte sich als denjenigen erklärt, der im kommenden Gottesreich der Messias und Vollstrecker der Königsherrschaft Gottes sein werde. Diese Idee des Messiaskönigs sei mit dem Logosbegriff der platonischen Religionsphilosophie verbunden und zur Menschwerdung des Logos fortgebildet worden. Das sei die zweite große Umwandlung. Sie sei wie die erste noch im Zeitalter der Apostel erfolgt. Das Bedürfnis der Zeiten werde auch fürderhin jene Umgestaltungen in Hierarchie, Dogma und Kultus bewirken, welche die Lebensbedingungen des Evangeliums für jede Zeit darstellen. Aber gleichwohl sei und bleibe die Kirche mit ihrem Glauben, Priestertum und Sakramentskultus immer die wahre Kirche Christi, weil sie das fortlebende Evangelium in seiner zeitgeschichtlichen Form und Einkleidung sei.

Maignen findet, damit sei dem Protestantismus und der griechischen Kirche die gleiche Existenzberechtigung wie der katholischen Kirche zuerkannt. — Es ist die Macht der Entwicklungsidee, welche sich in der Theologie der romanischen und anglo-amerikanischen Länder geltend macht. Was vom Standpunkt der Entwicklungsidee der Vorzug des Lebens ist, erscheint der konservativen Scholastik als Abfall vom Leben. Wenn der Begriff der selbstursächlichen Tat und Vollkommenheit für den Gottesbegriff abgelehnt wird, kann begreiflicherweise die planmäßige

Selbtsverwirklichung eines frei bestimmten Gotteswerkes in Natur und Gottesreich auch nicht als die der Offenbarung entsprechende Auffassung gelten. Alles hängt davon ab, was man für das Ideal der Vollkommenheit hält — ob die Aktualität des Lebens und Wirkens oder die Substantialität des Seins. Bedeutet Gott und Gottes Offenbarung die Verurteilung der Welt zur Passivität oder die Erhebung der Welt zur höchsten Aktivität? Hier steht das Geheimnis des Gottes — der kein Gott der Toten sein will, sondern der Lebendigen.

Die Weltgeschichte in Charakterbildern fügte zu den erschienenen vier Monographien vier weitere hinzu. Christus von Herman Schell, Chateaubriand von Charlotte Lady Blennerhasset, Napoleon von Karl Ritter von Landmann, Cyrus von Ernest Lindl. — Die Monographie Cyrus bietet eine Übersicht über die Entwicklung der Weltkultur im alten Orient und eine Grundlage, um zu der großen Frage Bibel und Babel Stellung zu nehmen. — Nachdem die Christusfrage in religionswissenschaftlichem Sinne durch Harnacks Wesen des Christentums zum Gegenstand allseitiger und heftiger Erörterung geworden war, konnte es nicht ausbleiben, daß die Behandlung dieser Frage in Schells Christus zu lebhaften Kundgebungen freundlicher und gegnerischer Denkweise führte. Die starr kirchlichen Autoritätsgläubigen waren über das Buch entrüstet, weil es für sie keine Christusfrage im eigentlichen Sinne gibt. Ein katholischer Denker dürfe sich darum überhaupt nicht auf eine reine religionswissenschaftliche Untersuchung über das Christusproblem einlassen. — Die gegnerische Seite entzog sich einer sachlichen Stellungnahme zur Hauptfrage in verschiedener Weise, die nicht gerade von vorurteilsloser Unbefangenheit zeugte. Die einen meinten, Schells Christus biete kein eigentliches Leben Jesu; die anderen vermißten eine kritische Untersuchung über den Geschichtswert und Ursprung der Evangelien. Andere beklagten, daß die Wirksamkeit des Apostels Paulus nicht ausführlich dargesellt sei. Die Beantwortung der im Anfang aufgeworfenen Fragen sei nicht in dem Sinne erfolgt, wie es die nichtkirchliche Auffassung von Christus wünscht: darum wirke sie enttäuschend. Man wollte eben nicht sehen, daß die angeblich unvereinbaren Widersprüche in dem von den vier Evangelien dargebotenen Christusbild verschwinden, wenn

man sich zu einer gewissen Höhe der Gesamtanschauung erhebt. Dann fordern sich sogar diese vermeintlichen Widersprüche. Es liegt also eine vollständige, wenn auch bündige Beantwortung der aufgeworfenen Fragen vor, wenn die innere Einheit und Zusammengehörigkeit der scheinbaren Gegensätze dargetan ist. Die kritische Zersetzung der Evangelien und des kirchlichen Christusglaubens ist von der Voraussetzung bedingt, gewisse Lehren seien ein unvereinbarer Gegensatz: so Wunder und Innerlichkeit, Kulturarbeit und Weltverleugnung. Vieles ist von unten gesehen, unverständlich und widerspruchsvoll. Erhebt man sich auf die geistige Höhenlage jener Führenden, von denen neues Leben ausgegangen ist, so schwinden die Dunkel und Widersprüche. Man braucht dazu allerdings eine Art Glauben: aber er ist sehr undogmatisch: daß nämlich Christus und seine Jünger nicht gerade im beschränktesten Sinne von den Dingen des Reiches Gottes geredet haben. Man sollte glauben, der gewaltige Zusammenschluß von real und ideal, von zeitlich und überzeitlich im Neuen Testamente begründe nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, die Worte der Evangelien so geistig als möglich aufzufassen.

Die Erhebung des Patriarchen Joseph Sarto von Venedig, des Mannes der Seelsorge von unten auf, zum Oberhaupt der katholischen Kirche bedeutet die gesteigerte Pflege des Gottesreiches im Sinn der Evangelien, in seiner Innerlichkeit und Überweltlichkeit, in seiner sozialen Liebesarbeit und verewigenden Lebenskraft. Pius X. steht nicht im Gegensatz zu Leo XIII.: aber er ist auch nicht dessen bloße Wiederholung. Pius X. ist seinem ganzen Werdegang zufolge der weniger diplomatisch-politische als religiös-geistliche Apostel des Gottesreiches auf Erden.

* * *

Bibliographie. Gazagnol, Germain: Die neue Bewegung des Katholizismus in Frankreich, München, G. Schuh & Cie., 1903. 450 S. — Houtin, Albert: La question biblique chez les catholiques de France du XIX. siècle. 2. Bd. Paris, Alphonse Piccard et fils. 1902. p. 378. — Abbé Loisy: L'Evangile et l'Eglise. Paris, Alphonse Picard et fils. 1902. — Weltgeschichte in Charakterbildern. Band 18.

Lehrende und lernende Kirche. Wissenschaft und Autorität.[1]

Entfaltung und Verwertung aller Kräfte! So lautet die Losung der Zeit, welche rastlos arbeitend die Tiefe der Wirklichkeit zu ergründen und die Höhe der Menschlichkeit in ethischer, sozialer und religiöser Hinsicht zu erklimmen als ihre Pflicht und Lebensfreude bekennt. Nicht das Ideal der Ruhe und des Seins, sondern des empordrängenden Werdens und Wirkens leuchtet unserer Gegenwart als Leitstern voran. Wie könnte es auch anders sein: die Naturbetrachtung zeigt die Welt durch eine alles umspannende Entwicklung von gewaltiger Dramatik an dem Gotteswerk der Schöpfung tatkräftig beteiligt. Die Bibelforschung im Bunde mit der vergleichenden Religionswissenschaft hat dasselbe Ideal der höchsten Selbsttätigkeit und der aufgeregtesten Mitbeteiligung aller menschlichen Organe in der Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes wie des Neuen Bundes als Grundgesetz dargetan. Überall lautet die Losung: Zusammenwirken aller arbeitenden und ringenden Kräfte! Kein Gegensatz von einseitiger Aktivität und bloßer Passivität. Selbst das Almosen, welches es beim bloßen Geben und Empfangen bewenden läßt, erscheint dem modernen Geiste nicht menschenwürdig.

Ist das Ideal der kraftvollen Entwicklung und Verwertung aller geistigen und sittlichen Kräfte auch in der Religion, im Christentum, im Katholizismus heimatberechtigt? Und wenn, kommt es zur gebührenden Geltung?

Man könnte von vornherein Zweifel hegen: denn die Religion lebt nach der weitverbreitetsten Auffassung im Abhängigkeitsgefühl des Menschen von Gott. Alles auf Abhängigkeit einer-

[1] Renaissance V. Jahrg. Heft 1. 2. 3 1904.

seits, Autorität anderseits Abzielende scheint im Christentum und in der katholischen Kirche im Vordergrund zu stehen.

Immerhin: wenn das Abhängigkeitsgefühl der Religion einem großen, unendlichen Abhängigkeitsverhältnis des Menschen von Gott entspricht, und dieses letztere die kraftvolle Lebens- und Wesensentfaltung des Menschen nicht beeinträchtigt, sondern gerade begründet und bewirkt, so ist die Wahrscheinlichkeit gegeben, daß es sich auch mit dem Christentum so verhalte. Glaube, Hoffnung und Liebe zeigen die Nichtigkeit des Endlichen als Ausgangspunkt, die Unendlichkeit des ewigen Lebens in vollkommener Gottgemeinschaft als Ziel. Sogar in der Erlösung ist die Menschheit so gut wie nur möglich zur aktiven Teilnahme am großen Werk der Überwindung von Schuld, Übel und Tod berufen: darum die Menschwerdung. In der Heiligung müssen alle Kreaturen zusammenwirken, um dem Reich Gottes den Weg in die Seele und in die Welt zu bahnen. Das große Gebot der Liebe fordert alle Kräfte heraus, damit der Mensch Gottes werde. Da in diesem Grundgebot das ganze Christentum enthalten ist, so ist es keine leere Phrase, wenn gesagt wird: Gott dienen heißt herrschen! Von Gott abhängig sein, heißt leben, Leben schöpfen ohne Grenzen, Leben fördern, Leben wirken — ein Leben, das fortströmt in die Unendlichkeit! Denn Gott ist kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen. Wer in Wahrheit Gottes Knecht ist, ist Gottes Kind. Das Christentum des Neuen Testamentes ist die frohe Botschaft von der Freiheit der Kinder Gottes im Gegensatz zur Gesetzesreligion der geistigen Knechtschaft und ängstlichen Gebundenheit. Darum wird dem Christentum Christi immerhin die Anerkennung zuteil, daß es die Religion des Geistes, der Tatkraft und des Lebens sei. Anders urteilt der kritische Zeitgeist über das Christentum der Kirche. Hier gebe es nur eine lehrende Autorität und die Pflicht des Glaubensgehorsams, den Unterschied der lehrenden und der hörenden Kirche. Die Pflicht des Hörens und Gehorchens werde weit über die Offenbarungslehren ausgedehnt, neuerlich sogar auf das politische und soziale Verhalten.

Die Unterscheidung von lehrender und hörender Kirche läßt allerdings nicht erkennen, wie die Kirche das Gottesreich der geistigen Freiheit sei und wie in ihr den Gläubigen die volle

Entfaltung der geistigen Initiative und Selbsttätigkelt verbürgt sei. Wie es in der Kirche tatsächlich zur Wahrheit werde: Gott dienen heißt herrschen.

Es ist unzweifelhaft im Interesse der Kirche, daß der Schein zerstört werde, als bestehe ein Gegensatz zwischen ihr und dem Christentum des Neuen Testamentes, wie zwischen Gesetzesreligion und Gotteskindschaft, zwischen knechtischer Gebundenheit und freier Selbständigkeit.

Der kirchliche Aktivismus des katholischen Frankreich, dieses eigentlich modernen Landes, fühlte zuerst und am tiefsten die Notwendigkeit, dem modernen Geiste, der die Pflicht der vollen Vernunft- und Gewissensbetätigung als die höchste und unveräußerliche Aufgabe des sittlichen Wesens erkennt, zu beweisen, daß Vernunft und Gewissen in der katholischen Kirche nicht zur Passivität in religiösen Dingen herabgewürdigt sei. Darum betont der katholische Aktivismus Frankreichs durch den Mund seiner verdienstvollen bischöflichen Wortführer: Die Kirche sei zu unterscheiden in eine lehrende und eine lernende Kirche: Ecclesia docens et ecclesia discens. Die lehrende Kirche vertrete mit der Befugnis und Weihe des Amtes die überlieferte Offenbarungswahrheit und wende sie auf die vorkommenden Fälle und Fragen an. Die lernende oder forschende Kirche sei wohl zunächst hörende Kirche; aber damit sei ihre geistige Aufgabe mitnichten erschöpft. Sie habe als eigentliche Pflicht die mit allen Mitteln der forschenden Erkenntnis und in allen Formen ihres Fortschrittstrebens betätigte Erfüllung des Wortes Christi: »Alle sollen Lehrlinge Gottes sein.« »Niemand nenne sich Lehrer unter euch. Einer soll euer Lehrer sein, Christus.« Joh. 6, 45. Mt. 23, 10.

Die Theodidaskalia ist unzweifelhaft das hohe Gut des messianischen Reiches: »Alle sollen Lehrlinge Gottes sein«: alle sollen sich von der Salbung innerlich belehren und zum selbständigen Urteil befähigen lassen, alle sollen wenigstens irgendwie vom Geiste der Wahrheit in die Tiefen der Gottheit forschend eingeführt werden.

Der Grundgedanke dieser Ausführungen ist derselbe, den die Kölnische Volkszeitung 1897, Nr. 517 im Rückblick auf den Taxilschwindel ausgesprochen und den Frhr. von Hertling

als den richtigen ausdrücklich anerkannt hat. Katholizismus und Wissenschaft. Hist. pol. Bl. 1897, Band 120, 3. 227.

»Die Kirchlichkeit allein tut's nicht, wenn sie die gottgeordnete Stellung verkennt oder gar verachtet, die Vernunft und Wissenschaft im geistigen Leben der Kirche beanspruchen müssen. Auf die Gefahr hin, von Zeloten verdächtigt zu werden, sagen wir es gerade heraus: Wenn nicht mit Glauben und Frömmigkeit sich paart das ernste Streben nach weiterer und tieferer Erkenntnis, wenn nicht in die dumpfen Räume, in denen der Schutt der Jahrhunderte liegt, reinigend und befreiend der scharfe Hauch der besonnenen, **nichts** als die **Wahrheit** erstrebenden Untersuchung eindringt, wenn man im »kirchlichen« Interesse an Überlieferungen festhält, die keinen realen Boden besitzen, dann wird die katholische Kirche, auch in Deutschland, noch manche Schlacht verlieren.«

Dieser Grundsatz ist so einleuchtend, daß er eigentlich keiner weiteren Begründung zu bedürfen scheint; allein schon die Gegenschriften der Domkapitulare Dr. Braun und Dr. Höhler haben wieder offen bekundet, daß man in maßgebenden kirchlichen Kreisen der Wissenschaft und ihrem ernsten Streben nach weiterer und tieferer Erkenntnis durch Untersuchungen, die von keinem anderen Zweck als dem der Wahrheit geleitet sind, ein unverkennbares Mißtrauen entgegenbringt und Maßregeln fordert, welche den eigentlichen Wissenschaftsbetrieb auf katholischem Gebiet innerlich herabstimmen müssen und die Parität oder Ebenbürtigkeit der katholischen Wissenschaft, insbesondere auf dem wichtigsten Erkenntnisgebiet, der religiösen Wahrheit, trotz aller Gelehrsamkeit unmöglich machen. Denn Wissenschaft ist mehr als Gelehrsamkeit. Der Anspruch der katholischen Religion auf göttliche Stiftung fordert indes vor allem auf dem wissenschaftlichen Gebiet der religiösen Forschung nicht bloß Parität des katholischen Geistes, sondern Superiorität, nicht bloß Ebenbürtigkeit, sondern Überlegenheit! Eine Wissenschaft zum Hausgebrauch ist indessen niemals jener Wissenschaft ebenbürtig, welche niemanden dient als der erweisbaren Wahrheit allein. Sobald in irgendeiner Form die Opportunität das Wahrheitsinteresse beeinflußt, ist **Wissenschaft** im strengen und reinen Sinne nicht mehr vorhanden.

Es besteht in der Tat »ein übertriebener Konservativismus«, der um das Gesetz des Offenbarungsglaubens zum Schutz noch einen Zaun menschlicher Lehrsätze zieht und ihn ebenso heilig und unverletzlich gehalten haben will, wie die Offenbarungslehre selber. Es macht sich in der Tat ein Geist geltend, der im Namen der Kirchlichkeit »das starre Festhalten an überkommenen Lehrmeinungen« will, »welche mit dem kirchlichen Dogma als dem Ausdruck der geoffenbarten Heilslehre in keinem notwendigen Zusammenhange stehen.« Frhr. von Hertling nennt als das bekannteste Beispiel hierfür den Widerstand der aristotelischen Scholastik gegen die kopernikanische Weltanschauung. Es ist selbstverständlich, daß die Anhänger der altüberkommenen Lehrmeinungen, ebenso wie gegen Galilei, immer behaupten, dieselben stünden mit der Offenbarungslehre in notwendigem Zusammenhang. Außerdem erinnert v. Hertling an Pseudo-Dionysius, diese wichtige Autorität für Thomas von Aquin und die ganze Folgezeit. Wenn Pseudo-Dionysius, diese von der Kirche selber hochgeschätzte Autorität, wirklich ein absichtlicher Fälscher war, so ist dies ein Hinweis, daß auch die hohe Verehrung, die ihm die Kirche ein Jahrtausend lang widmete (vgl. Breviar. Rom. 9. Okt.), keine Bürgschaft für die Wahrheit ist. Diese Tatsachen sind hart, aber lehrreich.

Bei freier Bewegung der wissenschaftlichen Forschung auf theologischem und philosophischem Gebiet gibt es mancherlei Anschauungen, die dann das Gefühl der Sicherheit verlieren und ernstlich in Frage gestellt werden. Allein das ist ja die Aufgabe des Gedankens! Die Wahrheit braucht ihn nicht zu fürchten: nur das, was sich mit Unrecht als Wahrheit gebärdet!

Ich sage mit Frhrn. von Hertling: »Man fürchte nicht, daß der hier vertretene Standpunkt zu bedenklichen Konsequenzen hintreiben könne. Wer in der Wissenschaft nur die Wahrheit sucht, und nichts als die Wahrheit, der braucht ja nicht zu fürchten, daß seine Forschung ihn jemals in Konflikt mit den Lehren der Offenbarung bringen könne. Etwas anderes ist es freilich um menschliche Überlieferungen und Schulmeinungen, welche der Ablauf der Jahrhunderte mit jenen Lehren in näheren oder entfernteren Zusammenhang gebracht hat. Von ihnen hat schon gar manches besserer

Erkenntnis weichen müssen, anderes wird folgen, ohne daß darum die Substanz des geoffenbarten Christentums berührt oder gar angegriffen würde.« l. c. p. 227.

Nicht die Wahrheit braucht sich vor der freien Forschung zu fürchten, sondern nur das, was ohne hinreichenden Grund oder gar mit Unrecht als Wahrheit oder als Schutz der Wahrheit angesehen und mit der Offenbarungslehre in Verbindung gebracht wird. Solche Theorien und Anschauungen der freien Beurteilung entziehen und unter dem Schutz der Opportunität sicherstellen zu wollen, nützt jenen Theorien höchstens vorübergehend bei zaghaften Geistern, beeinträchtigt aber in hohem Maß das Ansehen der Kirche.

Es besteht eine sehr verschiedenartige Auffassung vom menschlichen Geiste und Ideal der geistigen Vollkommenheit. Die einen sehen in der menschlichen Vernunft vor allem jene Fähigkeit, welche der Wahrheit widerstreben kann, welche den Zweifel und Irrtum möglich macht. Sie finden naturgemäß das Heil allein in der Tradition und Autorität; sie weisen der Vernunft nur die Aufgabe zu, den überlieferten Lehrbesitz aufzunehmen und festzuhalten, natürlich mit sorgfältiger Fernhaltung alles dessen aus der Geschichte des Denkens, was den ruhigen Bestand dieser geistigen Erbschaft in Fluß bringen könnte. Es ist also ein Wissen mit Auswahl; aber noch mehr ein Denken mit Vorbehalt. Der Gedanke könnte ja die geistige Erbschaft der Vergangenheit eigentlich doch nur gefährden; wenigstens wenn er sich frei derselben gegenüberzustellen wagt. Nicht Wahrheit, sondern Opportunität ist hier das Höchste; nicht Männer, sondern Unreife, nicht Bürger, sondern Untertanen, nicht selbstbewußte Persönlichkeiten, sondern Massen werden dabei als dauernd und ausschließlich vorhanden vorausgesetzt.

Allein wer vermöchte den unwiderstehlichen Zug der Gegenwart verkennen, der in Erziehung und Bildung vor allem selbständiges Urteil und wirkliche Selbstbestimmung in jeglicher Hinsicht erstrebt, kurz wirkliche Persönlichkeiten? Dieses Streben ist auf dem pädagogischen Gebiet so stark und selbstbewußt, daß es sogar den Gegensatz zum kirchlichen Christentum nicht scheut. Man nimmt dabei an, das Erziehungsprinzip des kirchlichen Christentums sei einseitige Mitteilung eines festen Bestandes von

Lehren und Geboten mit tiefer, aber mechanisch-autoritativer Einprägung in Gemüt, Gedächtnis und Gewohnheit, unter Ausschluß eigentlicher Untersuchung allseitiger, vorurteilsloser Vergleichung in tiefdringendem Wahrheitsinteresse und fragendem Forschungsdrang. Allein man darf den Geist einer Partei in der Kirche nicht mit dem Geist der Kirche selber verwechseln. Logos und Pneuma stehen nicht miteinander im Widerstreit; der sachliche Wissensbesitz soll und braucht nicht das Grab oder Gefängnis des lebendigen Denkgeistes zu sein; der wahre Lebensgeist ist nicht jener, der den Logos oder Wahrheitsbesitz meidet, sondern jener, der ihn sucht, bei ihm bleibt, ihn vergeistigend durchdringt und ergründet, verwertet und betätigt. Das ist der große Sinn der katholischen Lehre vom Ausgang des göttlichen Geistes, des Prinzips der lebendigen Selbständigkeit und Regsamkeit. Er geht nicht bloß vom Vater, sondern ebenso vom Worte aus. Würde der Hl. Geist vom Vater allein ausgehen und nicht zugleich vom Wort und durch das Wort, diesen Ausdruck des Erkenntnislebens, so würde das Willensleben, das sich im Spirationsverhältnis betätigt, eine vom Erkenntnisleben (dem Generationsverhältnis) unabhängige Vollkommenheit sein und keinen inneren Zusammenhang mit demselben haben. Dann wäre der Wille, wie dies im Molinismus der Fall ist, nicht die Tatkraft der Weisheit, sondern eine Tatkraft neben der Weisheit, die Macht des Kontingenten neben der Erkenntnis als der Würdigung des Notwendigen. Wer selbst unter dem Einfluß dieser Richtung steht, dem bleibt natürlich dieser thomistische Gedanke unverständlich.

Vom Standpunkt des Katholizismus besteht ein Verhältnis der Übereinstimmung zwischen Glauben und Wissen, zwischen lehramtlicher Unfehlbarkeit und tatsächlicher Wahrheit, zwischen Autorität und Wissenschaft. Da diese Übereinstimmung in der Natur der Sache begründet ist, braucht sie weder künstlich herbeigeführt zu werden, noch durch gewaltsame Unterordnung und Hemmung des einen Teils.

Wie der Beistand des Hl. Geistes das Lehramt und die Gemeinschaft der Gläubigen in alle Wahrheit einführt, so wird auch die Wissenschaft durch die regelnde Macht der Tatsachen von zeitweiligen Irrtümern und Vorurteilen geläutert und der Wahrheit

näher gebracht. Die innere Macht der übernatürlichen wie der natürlichen Wahrheit führt den Geist des Glaubens und den Geist des Wissens schließlich zusammen, um so eher, je mehr beide sich keinem anderen Einfluß zugänglich erweisen als dem des Wahrheitssinnes und der Tatsachen, d. h. dem Geiste der Wahrheit.

Es ist allerdings nicht alles Autorität, was auf seiten der Autorität mit anmaßlicher Wichtigkeit auftritt, wie nicht alles Wissenschaft ist, was ihren Namen in Anspruch nimmt. Immerhin beruht die Wissenschaft und das wissenschaftliche Ansehen auf strenger Geistesarbeit; das ist ein Schutzwall für die Wissenschaft. Dafür drängen sich gewisse Eiferer, denen es mehr um Herrschaft als um die Wahrheit zu tun ist, um so ungestümer an die Autorität heran, um sie für ihre Parteizwecke zu benützen. Gegen diese Kreise richtet sich die Fortschrittsbewegung; aber in keiner Weise gegen die kirchlichen Autoritäten. Jene Gesetzeseiferer verhalten sich zu der kirchlichen Autorität der Bischöfe und des Papstes genau ebenso, wie jene judenchristlichen Überkirchlichen, welche den Apostelfürsten Petrus ängstlich und mißtrauisch zu machen suchten — gegenüber allem, was den Fortschritt des Christentums nach außen wie nach innen bedeutete. Vgl. Akt. 11, 1—18, Gal. 2, 9—14. Petrus mußte sich ihnen gegenüber mit dem Worte schützen: »Wer bin ich, daß ich Gott wehren könnte?« Akt. 11, 18. Gott ist's, der den Weltlauf vorwärts und aufwärts drängt, der Herr und Lebendigmacher. Wer will Ihm wehren? »Es ist uns nicht erlaubt, zu verschweigen, was wir gesehen und gehört haben!« Act. 4, 20. Was der erste Papst der alttestamentlichen Autorität gegenüber als unverbrüchliches Recht und Pflicht des Geistes verkündigt, kann die kirchliche Autorität nicht beeinträchtigen wollen. Die Wahrheit gibt dem Geist einen unvergleichlichen Adel: aber dieser Adel begründet auch die Pflicht, das Heiligtum der Überzeugung nichts anderem zu öffnen als dem, was sich als Wahrheit erweist oder beglaubigt.

Der Katholizismus vertraut mit grundsätzlicher Zuversicht auf die Übereinstimmung der Offenbarung und des Wissens. Der Fortschritt der Forschung wird diese Übereinstimmung fördern, indem sie die Ursprünge des Christentums klarstellt und indem sie unsere natürliche Erkenntnis berichtigt und vervollständigt.

Die Übereinstimmung hat nur Bedeutung, wenn sie von zwei selbständigen Mächten hergestellt wird. Daß die abhängigen Beamten mit der Staatsregierung übereinstimmen, wird niemand bedeutsam finden; ebensowenig, wenn die Kirche und eine ganz von ihr bevormundete und abhängige Wissenschaft übereinstimmen. Anderseits wird es auch niemanden im Glauben verwirren, wenn er einen Gegensatz zwischen der Kirche und einer für die Religion verständnislosen, übelwollenden Wissenschaft bemerkt.

Die Kirche hat als Lehramt für den Glauben die Offenbarungslehre samt den Offenbarungstatsachen festzustellen. Die Wissenschaft hat die Tatsachen überhaupt festzustellen und dafür den hinreichenden Erklärungsgrund zu erforschen. In beiderlei Hinsicht hat sie ebensoviel Geltung, als sie Beweiskraft entwickelt. Was wirklich als Tatsache und Notwendigkeit erwiesen ist, hat unantastbare Gültigkeit: mag es genehm sein oder unangenehm. »Wir vermögen nichts gegen die Wahrheit, sondern nur für sie.« 2 Kor. 13, 8.

Die einzelnen Wissenschaften sind nur ein Teil der Wissenschaft überhaupt: diese hat die Tatsachen in möglichster Vollständigkeit darzutun und zu erklären. Die einzelnen Wissenschaften haben eigentlichen und vollen wissenschaftlichen Charakter nur insoweit, als sie Bestandteile der Gesamtwissenschaft sind: diese ist Feststellung und Verständnis der tatsächlichen Wahrheit überhaupt.

Die Theologie gehört als wichtiges Glied zur Wissenschaft — ebenso wichtig, wie die Offenbarung als Tatsache und Inhalt bedeutsam und nachweisbar ist. Die Wissenschaften im einzelnen haben mehr oder weniger Voraussetzungen; die Wissenschaft überhaupt ist voraussetzungslos und muß auch ihre Grundlagen und ihre eigene Berechtigung prüfen. Auch die Theologie muß dies tun mittelst der Fundamentaltheologie oder Apologetik: durch diese stellt sie den Zusammenhang mit dem natürlichen Wissen her und geht auf die Grundwahrheiten zurück. Was die Philosophie für die natürliche Erkenntnis, ist die Apologetik für die Glaubenswissenschaft: Zurückführung auf die Urtatsachen und höchsten Gründe. Eine Autorität, welche die wissenschaftliche Bewegung bevormunden wollte, würde vor der Welt den Verdacht erregen, daß die von ihr vertretene Sache wirklich des

künstlichen Schutzes bedürfe und durch die freie Erforschung der Tatsachen gefährdet werde. Die ihr dienstbare Wissenschaft würde unter einer solchen Vormundschaft zwar sehr gesinnungstüchtig sein, sehr wenig Aufregung verursachen, aber trotz aller Gelehrsamkeit unrettbar der Inferiorität, der Unfruchtbarkeit und Bedeutungslosigkeit anheimfallen. Sie wäre dem Verdacht ausgesetzt, daß sie nicht alles sagen dürfe, was sie als Tatsache gefunden hat. Keine größere Beeinträchtigung der kirchlichen Wissenschaft ist denkbar, als wenn sich das Mißtrauen berechtigt erwiese, die Theologen und katholischen Gelehrten oder Schriftsteller würden durch die Autorität genötigt, jene Tatsachen außer Betracht zu lassen, welche für die Hierarchie peinlich sind oder welche den Glauben zerstören, die Scholastik sei eine einheitlich-geschlossene Schulwissenschaft ohne tiefgehende Gegensätze und eine vollkommene Philosophie. Die Wissenschaft ist nur so lang ein Priestertum der Wahrheit, als sie den Grundsatz Petri hochhält: »Wir dürfen nicht verschweigen, was wir gesehen und gehört haben,« Act. 4, 20, d. h. was wir durch Erfahrung und Einsicht als tatsächliche Wahrheit erkannt haben. Kraft und Ursprünglichkeit gewinnt der Gedanke nur in der Freiheit. Die Offenbarungslehre kann sicher dadurch nichts gewinnen, sondern nur verlieren, daß sie an ein menschliches Gedankensystem festgebunden wird. Je fester dies geschieht, desto bedenklicher ist es; auf die Dauer ist es erfolglos. Denn: »ob allem Gewaltigen ist gewaltig die Wahrheit!«

Das Verhältnis zwischen kirchlicher Lehrgewalt und Wissenschaft ist natürlich sehr verschieden, je nach dem Charakter der in Betracht kommenden Wissenschaft. Auch der Staat und die öffentliche Gesellschaft haben nicht an allen Wissenschaften gleiches Interesse, sei es, daß sich das Interesse in der Bereitwilligkeit bekundet, die Ergebnisse einer Wissenschaft entgegenzunehmen, oder in der Neigung, freundlich oder feindlich Stellung dazu zu nehmen und unter Umständen einen bestimmenden, ja beschränkenden Einfluß auf die betreffende Wissenschaft auszuüben. Für das Verhältnis zwischen Wissenschaft und katholischer Kirche kommt zunächst die katholische Theologie in Betracht, sowohl im Unterschied von der theologischen Wissenschaft überhaupt, wie von den weltlichen Wissenschaften. Die katholische Theologie

bedeutet die Erfüllung aller wissenschaftlichen Aufgaben hinsichtlich der christlichen Offenbarungslehre, wie sie von der katholischen Kirche vertreten wird. Die wissenschaftlichen Aufgaben hinsichtlich eines Gegenstandes sind Feststellung der Tatsache selber, sowie all derjenigen Tatsachen, welche damit irgendwie zusammenhängen, sodann beweiskräftige Begründung durch Zurückführung auf unbestreitbare Grundwahrheiten und Grundtatsachen, endlich der Nachweis der praktischen Bedeutung und Verwertung. In ganz besonderer Beziehung zum kirchlichen Lehramt steht die Theologie, insofern sie den Inhalt und Umfang der kirchlichen Glaubenslehre selber genau festzustellen sucht: denn das ist zugleich der Gegenstand des kirchlichen Lehramtes selber, wenn auch in anderer Weise. Insofern nun die Theologie hierin an die Lehrbestimmungen der kirchlichen Autorität gebunden ist, erfüllt sie ihren eigentlichen Zweck: denn sie soll ja genau dartun, was kirchliche Glaubenslehre sei und was nicht. Die Gebundenheit an die kirchliche Autorität steht so wenig im Gegensatz zur wissenschaftlichen Freiheit, wie die Gebundenheit jeder Erfahrungswissenschaft an die Tatsachen.

Anders, wenn es sich um den Beweis handelt, daß die Kirchenlehre wirklich die Offenbarungslehre sei, wie sie in den Offenbarungsurkunden enthalten ist. Hier kommt bei der wissenschaftlichen Theologie alles auf den Beweis an. Die kirchliche Lehrgewalt kann natürlich auch hierüber Entscheidungen treffen: allein das sind für die Theologie zunächst nur Tatsachen, welche erst des Beweises bezw. der Untersuchung auf ihre tatsächliche Begründung bedürfen. Die kirchliche Entscheidung gilt für den Glauben: für das Wissen entscheidet nur der überzeugungskräftige Beweis. Ist derselbe nicht erbracht, so bedeutet dies eben eine Lücke für die Wissenschaft; der übernatürliche Glaube wird davon nicht berührt.

Die theologische Wissenschaft steht demnach in unmittelbarer Beziehung zum kirchlichen Lehramte insofern, als sie den Inhalt der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre unmittelbar und mittelbar zur Darstellung und Feststellung bringt. Hier muß sie sich unmittelbar nach dem kirchlichen Lehramt richten: die Lehrentscheidung ist durch sich selber ein Beweis. -- Ganz anders

die theologischen Wissenschaften, welche nicht in der Darlegung des Lehrbegriffes bestehen. Hier handelt es sich um ganz andere Tatsachen, wenn auch um solche, welche mit dem kirchlichen Lehrbegriff in wesentlichem Zusammenhang stehen. Deshalb hat das kirchliche Lehramt auch hier ein Gebiet der Entscheidung; allein dieselben können nicht mehr als wissenschaftlicher Beweis gelten, sondern nur als Gegenstand der Prüfung und Beweisführung. Die kirchliche Lehrgewalt hat auch gar keinen Nutzen davon, wenn die kirchliche Wissenschaft sich gewissermaßen als deren dienstbares Werkzeug betrachtet und infolgedessen in den autoritativen Kundgebungen ihre Kraft und Stütze sucht, anstatt in den erweisbaren Tatsachen und überzeugenden Beweisgründen.

Das Fortschrittsstreben der Menschheit geht auf die Vervollkommnung der äußeren wie der inneren Lebensverhältnisse, auf die Bessergestaltung der Beziehung, in welcher der Mensch zur Natur und zum Menschen steht. Der Fortschritt bedeutet die vollkommenere Befreiung des Menschen von den Schranken, welche Natur und Schicksal, Staat und Gesellschaft der sachgemäßen Betätigung seiner Kräfte und seiner ganzen Persönlichkeit ziehen, aber auch von jenen Schranken, welche aus dem eigenen Innern, von Irrtum und Leidenschaft herstammen. Materielle und soziale, technische und ethische Verbesserungen sind das Ziel des Fortschritts: vor allem aber die möglichst vollkommene Erkenntnis der Wahrheit — einmal um des eigenen inneren Wertes willen, und dann, weil alle anderen Fortschritte nur durch die Erweiterung des Wissens zu erzielen sind.

Wegen dieser besonderen Bedeutung, welche der Wissenschaft unter den Zielen des Fortschrittsbestrebens zukommt, ist das Verhältnis von Katholizismus und Wissenschaft von besonderem Interesse. Natürlich handelt es sich dabei um den weiteren Fortschritt der Wissenschaft, nicht um das, womit man sich seither abzufinden veranlaßt war. Desgleichen kann es sich nicht um die äußeren Aussprüche handeln, welche das Verhältnis der alten Kirche zum Fortschritt der Wissenschaft zum Inhalt haben: denn das ist unzweifelhaft, daß sich (wenigstens in der Neuzeit und außerhalb der strengsten Aszese) niemand ausdrücklich und grundsätzlich gegen Wissenschaft und Wahrheit,

Fortschritt und Freiheit erklären wird. Gerade hier kommt es nicht so sehr darauf an, was ausdrücklich gesagt wird, sondern was aus der ganzen Art des Verhaltens hervorgeht.

Das Verhältnis von Kirche und Wissenschaft wird in der Neuzeit fast durchweg als feindselig angesehen: es könne auch nicht anders sein, denn die Wissenschaft sei der Totengräber des Glaubens und der Priesterherrschaft. Die Kirche bekunde ihre Feindschaft durch die Überwachung, unter welche sie die Wissenschaft stellen wolle, sowohl die Erforschung der Tatsachen wie der Erklärungsgründe. Jedenfalls wolle sie die Lehre einschränken, wenn sie die Forschung nicht zurückhalten könne.

Die Kirche erklärt demgegenüber zwar immerfort, daß sie wie früher so auch fürderhin eine Gönnerin der Wissenschaft sei. Allein man erwidert: diese Gunst der Kirche bestehe nur in Worten und beziehe sich nur auf die ihr gefügige Wissenschaft, deren A und B die Erklärung sei, daß sie sich in allem den Weisungen des Apostolischen Stuhles unterwerfe. Das sei indes höchstens eine Scheinwissenschaft; denn die Wissenschaft kenne nur ein Ziel und eine Schranke: die Wahrheit und zwar die erkannte Wahrheit.

Es ist auch ganz verständlich, daß in keiner Richtung die Befähigung des Katholizismus als Fortschrittsprinzips so heftig bestritten wird, wie hinsichtlich des wissenschaftlichen Fortschritts. Denn man versteht unter Katholizismus mit Recht eine einheitliche Weltanschauung, welche den Anspruch auf Wahrheit erhebt und mit Überzeugung aufgenommen und festgehalten werden will. Es steht demnach im Katholizismus eine Lehre anderen Lehren — religiöser, wissenschaftlicher oder unwissenschaftlicher Art gegenüber. Diese Lehre, welche im engeren und strengeren Sinne das katholische Christentum darstellt, hat eine zweifache äußere Vertretung: durch die kirchliche Wissenschaft und die kirchliche Autorität. Die kirchliche Wissenschaft ist die Gesamtheit aller menschlichen Anstrengungen, um den katholischen Lehrbegriff genau und vollständig festzustellen und ihn möglichst vollkommen für die Erkenntnis (der Gläubigen wie der Ungläubigen) zu begründen und im Leben durchzuführen. Die kirchliche Autorität ist berufen, die Offenbarungslehre des Katholizismus im Namen Gottes aus den Offenbarungsquellen

und Urkunden der Welt vorzulegen und deren Annahme im Glauben auf Grund der Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit Gottes zu bewirken. Außerdem hat das autoritative Lehramt die Aufgabe, die Offenbarungslehre in ihrem vollen Bestand und rechten Sinn zu bewahren gegen Zusatz wie Verlust.

Zur Erfüllung dieser Aufgabe ist der Kirche dem Glauben zufolge der Beistand des Hl. Geistes verliehen, nicht so, wie einst den Offenbarungsorganen und Gottesgesandten zur Mitteilung neuer Wahrheiten durch Inspiration, sondern durch Verhinderung und Abwehr allen Irrtums im Glauben durch Zusatz oder Verlust, sowie durch übernatürliche Leitung und Erleuchtung in der positiven Vertretung und Verwertung des Glaubens. Die Inspiration der Offenbarungsorgane bewirkte, daß die Hl. Schriften Gottes Wort sind; gleichwohl wollte die Inspiration des Heil. Geistes auch bei den Propheten und Aposteln kein Ersatz für ihre menschliche Denk- und Willenstätigkeit sein, weder ganz noch teilweise, wie dies z. B. beim Diktieren, Vorsagen oder Einsagen stattfindet. Der göttliche Beistand vollzog sich durch die persönliche Geistestätigkeit der Gottesgesandten, wie ein Blick in die Hl. Schriften des Alten und Neuen Bundes jedem unverkennbar beweist. Die Inspiration schränkt die persönliche Eigenart der Propheten und Psalmisten, der Evangelisten und Apostel nicht ein und drängt sie nicht zurück, sondern befruchtet sie mit dem göttlichen Einfluß und stellt sie unmittelbar in den Dienst der Offenbarung.

Wenn dies bei der Inspiration der Fall war, so ist dies noch mehr bei der Assistenz oder dem göttlichen Beistande der Fall, den der Hl. Geist der Kirche gewährt — durch die Gabe der Unfehlbarkeit im besonderen und seine übernatürliche Vorsehung im allgemeinen. Was die Inspiration bei den hl. Schriftstellern nicht ausschließt, verhindert oder irgendwie entbehrlich macht, das wird noch weniger durch den Beistand des Hl. Geistes in der Kirche verhindert, ferngehalten oder entbehrlich gemacht. Die unfehlbaren Entscheidungen des allgemeinen Lehramtes enthalten Gottes Wort, die Hl. Schrift ist Gottes Wort.

Nichts ist darum verkehrter und unrichtiger als eine Gegenüberstellung von kirchlichem Lehramt und kirchlicher Wissenschaft, als ob das kirchliche Lehramt infolge des göttlichen Beistandes

von vornherein nicht mehr auf die Beihilfe der Wissenschaft angewiesen wäre und derselben ganz oder nach Belieben teilweise entbehren könnte. Der Beistand des Hl. Geistes ist jedenfalls niemals ein Ersatz für die Notwendigkeit, welche dem kirchlichen Lehramt obliegt, alle Mittel menschlicher Wahrheitserkenntnis jeweils in Anwendung zu bringen, sondern der göttliche Beistand wirkt so, wie er jeweils wirken will, vor allem durch das, was an menschlichen Anstrengungen unmittelbar und mittelbar aufgeboten wird. Es ist dabei wohl zu beachten, daß es sich auch bei allgemeinen Konzilien und Päpsten nicht immer, sogar nur in den wenigeren Fällen, um unfehlbare Lehrentscheidungen handelt. Sodann ist zu beachten, daß weder das Gotteswort des Alten noch des Neuen Bundes den Beistand des Hl. Geistes als einen ausschließlichen Vorzug des autoritativen Lehramtes erklärt. Vielmehr werden alle Gläubigen als Lehrlinge Gottes und seiner Salbung, sowie als Schüler des einzigen Lehrmeisters bezeichnet und in Pflicht genommen. »Einer ist euer Lehrmeister, Christus!« Er ist bei allen, die sich in seinem Namen versammeln. Sein Hl. Geist führt alle in die Wahrheit ein, so wie er selber will, wehend, woher und wohin er will. Die Seele ist und wirkt unmittelbar und zugleich mittelbar im ganzen Leib. So wirkt der Hl. Geist als die Seele der Kirche mittelbar durch das Lehramt der Kirche und unmittelbar durch seinen eigenen Beistand in jeder Seele. Natürlich ist hier noch weniger als bei der kirchlichen Autorität die Erleuchtung des Hl. Geistes geeignet, die eigene Geistestätigkeit zu ersetzen oder entbehrlich zu machen.

Die innere Erleuchtung des Hl. Geistes und die unmittelbare Gottesbelehrung, von der Christus und die Apostel in ganz bestimmter Weise sprechen, steht mit der göttlichen Anordnung und Autorität des kirchlichen Lehramtes nicht im geringsten Widerspruch. Aber ebensowenig darf anderseits die hohe und gleich wesentliche Bedeutung der unmittelbaren Gottesbelehrung aus einseitiger Wertschätzung der Lehrautorität und des kirchlichen Glaubensgehorsams zurückgedrängt oder gar außer Betracht gelassen und als protestantisch gebrandmarkt werden. Leugnen kann man sie ja nicht, weil die Schriftworte an Deutlichkeit nichts zu wünschen übriglassen.

Das Verhältnis beider läßt sich in dem Grundsatz ausdrücken: Die Autorität hat die Aufgabe, so gut als möglich den Gläubigen oder doch denjenigen, die sich zur vollen Geistesbildung und wissenschaftlichen Urteilsbetätigung verpflichtet fühlen, zur übernatürlichen Weisheit und zur geistigen Selbständigkeit im Glauben zu verhelfen. Die Autorität ist berufen, den Inhalt der äußeren oder geschichtlich vollzogenen Offenbarung in seiner Reinheit und Vollständigkeit zu erhalten, fortzupflanzen und den Seelen zu übermitteln. Die innere Erleuchtung und Leitung des Heil. Geistes, welche allen zuteil wird, ist nicht zum Ersatz für die äußere Offenbarung und deren Aneignung durch Überlieferung und Lehramt bestimmt. »Der Hl. Geist wird euch in alle Wahrheit einführen: Er wird von dem Meinigen nehmen und es euch vorführen.« Joh. 16, 13—15. Die Erfahrung beweist doch unwiderleglich, daß die innere Belehrung des Hl. Geistes keine Mitteilung von sachlich richtigem Erkenntnisinhalt bedeutet, denn sonst würden alle Christen, Protestanten und Katholiken miteinander übereinstimmen.

Die äußere Offenbarung als sachliche Wahrheitsmitteilung setzt sich im Lehramte der Kirche fort zur sachlichen Übermittlung der geoffenbarten Wahrheit; die unmittelbare Gottesbelehrung bezieht sich nur auf die persönliche Aneignung und Verarbeitung der empfangenen Glaubenskenntnis.

Die unmittelbare Gottesbelehrung hat die sachliche Aneignung der Glaubenslehren mittelst der Autorität und der übrigen Mittel zur Voraussetzung und will jede Seele, wenn auch in sehr mannigfaltiger Weise, in die Offenbarungswahrheit einführen, zum geistigen und innerlich vermittelten Verständnis, aus Gründen, und demnach zu einer in sich selbständigen Überzeugung des Glaubens hinleiten.

Die Mittel dazu sind die inneren Einwirkungen Gottes und die Gesamtheit dessen, worin die Vorsehung und Lebensführung besteht: alles, was zum Denken und Fragen anregt, was zur Überwindung von Zweifel und Versuchung verhilft, alles, was das geistige Leben in Spannung hält und aus dem einfach hingenommenen Glauben schließlich eine je nach dem Lebensgang eigentümlich geartete selbständige Glaubensüberzeugung herausbildet.

Wo diese erzielt ist, wird alles, was von außen an den Menschen herankommt, ernstlich geprüft; nur durch die innere Gewissensprüfung hindurch geht der Weg in die persönliche Glaubensüberzeugung hinein. »Der geistige Mensch beurteilt alles, wird aber selbst von niemanden beurteilt.« 1 Kor. 2, 15. Die Kriterien der Glaubwürdigkeit sind immer das letzte, was entscheidet und wodurch die Vernunft entscheidet. Offenbar ist die Bedeutung dieser geistigen Aneignung und Durcharbeitung des Glaubens ebenso groß wie die inhaltlich richtige und vollständige Hinnahme des Lehrbegriffs selber. Übrigens wäre es ein Irrtum, wenn man meinte, die Fernhaltung der selbständigen Geistes- und Gewissensbetätigung, welche zur Durcharbeitung und zur selbständigen Beurteilung des Glaubens führt, sei eine sichere Bürgschaft für die sachliche Vollständigkeit des Glaubensbesitzes. Man nehme einen gläubigen Katholiken, der sich gar kein eigenes Urteil anmaßt und auch nicht den geringsten Zweifel aufkommen läßt, der mit rückhaltloser Bereitwilligkeit alles annimmt, was die Kirche bezw. die Geistlichen lehren: wenn man die tatsächlich in seinem Geist vorhandene Kenntnis der Glaubenslehren genau wiedergeben könnte, würde man manche große Lücke und sogar manchen Irrtum entdecken. Auch da wäre die Reinheit und Vollständigkeit nur der Absicht nach und grundsätzlich da; allein das ist schließlich insoweit bei jedem der Fall, als jeder mit der Wahrheit übereinstimmen will und seine Ansichten der Wahrheit gemäß zu ergänzen und zu berichtigen gewillt ist.

Es besteht also ein Verhältnis innerer Zusammenordnung zwischen Lehramt und Wissenschaft. Die Autorität selber kann sich ja nur vermittelst einer geordneten Vernunfttätigkeit betätigen. Die Wissenschaft ist ein Schlüssel der Wahrheit und auch des Gottesreiches, weil sie eine Gabe und Frucht des Hl. Geistes ist.

Die theologische Wissenschaft ist demnach nicht etwas Gottverlassenes und rein Menschliches, was ohne den Beistand des Hl. Geistes zustande kommt: etwa eine Befriedigung jenes eitlen Hochmutes, der aufbläht und selbstsüchtigen Zielen dient. Manche reden so von der Wissenschaft, sobald sie ihnen nicht mehr zu Diensten steht. Dann wird sie wie ein unvermeidliches Übel betrachtet, welches durch die strenge Aufsicht und Vormundschaft der Kirche möglichst zurückgehalten und unschädlich gemacht

werden muß. Man will sie eigentlich nur als höheren Katechismus-Unterricht für die Zöglinge des Priestertums.

Die kirchliche Lehrautorität hat die Offenbarungslehre im Namen des Offenbarungsgottes zu verkünden und zu vertreten — für die Gläubigen wie vor den Ungläubigen — d. h. in dem Sinne und auf Grund jener Gewißheit, mit welcher der übernatürliche Glaube die Offenbarungslehre annimmt und festhält. Zu diesem Behufe erfreut sich das Lehramt des göttlichen Beistandes, und zwar so, daß seine allgemein verbindlichen Lehrentscheidungen über die Offenbarungslehre unfehlbar sind, sei es daß sie durch den Papst oder ein Konzil erfolgen.

Die Wissenschaft hingegen ist nicht berufen, im Namen der höchsten Autorität deren Lehre und Vorschrift zu vertreten, sondern nur kraft der Beweisgründe. Die Wissenschaft ist so viel wert, als sie Verständnis bewirkt. Dies geschieht durch Auffassungsweisen und durch Beweise. Die Erfindung neuer Auffassungsweisen oder Gesichtspunkte ist die bahnbrechende Arbeit der Forschung. Darin liegt die Bedeutung der Hypothesen. Alles, was zur Erklärung der Tatsachen angenommen wird, ohne daß es durch unmittelbare Erfahrung sich dem Geiste aufnötigt, ist im Grunde eine Hypothese. Der Beweis dieser Annahmen oder Erklärungsversuche ist ihre Übereinstimmung mit den Tatsachen und dann ihre Unentbehrlichkeit und Befähigung zu einer hinreichenden Erklärung. In diesem Sinne gilt: Die Wissenschaft ist so viel wert, als sie Licht bringt — durch Ideen und Beweise. Das Licht bringen ist selber ein Beweis: was Verständnis und Erklärung bietet, ist ebendarum wahrscheinlich, wenn nicht wahr. Wie die Wissenschaft beweist, ist untergeordnet: allein ihre ganze Bedeutung liegt in der Entwicklung überzeugender Beweise. Die Beweise müssen nicht notwendigermaßen lauter Schlußfolgerungen sein: die Darlegung und Feststellung der Tatsachen im Bereich der äußeren und inneren Erfahrung, in den Urkunden, oder in den Spuren und Wirkungen; die Nachweisung des Zusammenhanges durch die genaue Unterscheidung und Erklärung des Inhaltes und der Bedeutung einer Lehre oder Tatsache, oder die Ableitung einer Tatsache und Lehre aus einer anderen: all das ist Mittel der Beweisführung, soweit es innere oder äußere, mittelbare oder unmittelbare Klar-

heit und Gewißheit schafft und die entsprechende Überzeugung und das entsprechende Verständnis erzielt.

Was Wissen und Einsicht schafft, die auf beweiskräftigen Gründen beruhen, das ist Wissenschaft: anders als durch die Überzeugungskraft der Beweise kann die Wissenschaft nicht erzielt werden. Keine Lehrautorität ist imstande, ihrerseits die Lücken zu ergänzen, welche etwa in einer Wissenschaft wegen mangelnder Beweise vorhanden sind: noch ist die theologische Glaubenswissenschaft irgendwie befugt, die Lücken ihrer Beweisführung irgendwie durch den Glauben zu ersetzen. Auch die rein dogmatische Feststellung dessen, was Offenbarungslehre und Glaubensgegenstand ist, muß vermittelt sein durch den (wissenschaftlichen) Nachweis, daß eine Lehre so oder so in den Quellen der Offenbarung wirklich enthalten und durch das kirchliche Lehramt tatsächlich in allgemein verbindlicher Weise als Offenbarungslehre festgestellt worden sei.

Die Autorität des Lehramtes begründet und vermittelt den Glauben; die Wissenschaft begründet und vermittelt das Wissen und Verständnis. Die Autorität ist die Lehrerin des Glaubens, aber nicht des Wissens; für das Wissen gilt als einzige Autorität der Beweis und die vernünftige Überzeugung. Daß etwas bewiesen sei, muß die eigene Einsicht ergeben: was auf Autorität hin angenommen wird, ist Glaube. So auch Augustin Hewitt, Paulistenrektor und kath. Redner auf dem Religionskongreß zu Chicago 1894. Einsicht und Verständnis entscheiden für jeden allein, ob etwas wissenschaftlich erwiesen sei: keine Autorität kann etwaige Lücken ersetzen, es sei denn insoweit sie selber zugleich eine dem natürlichen Erkenntnisgebiet angehörige, folglich wissenschaftlich erweisbare und beweiskräftige Tatsache ist.

Glauben und Wissen beeinträchtigen einander deshalb nicht im geringsten: wir hören nicht auf, an Gottes Dasein und Vollkommenheit zu glauben, wenn wir durch die Gottesbeweise die wissenschaftliche Gewißheit von beidem erlangen: denn der Glaube an Gott im Sinne der göttlichen Tugend gründet sich auf die Offenbarung Gottes selber, wie sie mittelst des kirchlichen Lehramtes glaubwürdig an den Menschen herantritt, aber so, daß eine unmittelbare Hingebung an den sich offenbarenden Gott erfolgt, und zwar so, wie Er es verdient. Das Wissen von

Gottes Dasein und Vollkommenheit hat hingegen zu Grundlagen die Beweise, durch die es vermittelt wird. Da die Grundlagen des göttlichen Glaubens und des religiösen Wissens demnach voneinander verschieden und selbständig sind, so ist Glauben und Wissen hinsichtlich derselben Sache zugleich in einer Seele möglich.

Gleichwohl soll damit nicht gesagt sein, daß nicht auch der Offenbarungsglaube selber einst zu einem Wissen fortschreiten werde, in dessen ewiger Festigkeit und unmittelbarer Klarheit er als Glaube ganz aufgelöst und aufgehoben ist.

Der Glaube hat demnach eine eigene übernatürliche Begründung und Festigkeit: aber um zu derselben zu gelangen, bedarf es einer vernünftigen Erkenntnis natürlicher Ordnung, welche in wissenschaftliche Gedankengänge umgesetzt oder ausgeführt werden kann. Irgendein natürliches Wissen der Vernunft und Erfahrung ist der Vorläufer des Glaubens, aber nicht dessen innerer Bestimmungsgrund — hinsichtlich seiner übernatürlichen Festigkeit und Beschaffenheit. Glauben und Wissen sind demnach von selbständiger Art, und ebenso die kirchliche Lehrautorität und die Wissenschaft. Jene bringt die Autorität des Offenbarungsgottes zur Geltung, um übernatürliche Glaubensgewißheit zu begründen; die Wissenschaft bringt die Beweisgründe zur Geltung, vermittelst deren bestimmte Lehren nach Maß und Beweiskraft mit natürlicher Wahrheit erkannt werden. Die apologetische Glaubenswissenschaft bringt sogar jene Beweisgründe systematisch zur Geltung, welche geeignet sind, die Vernunft mit natürlicher Gewißheit von der Wahrheit der Offenbarung — als Tatsache und Lehrbegriff — zu überzeugen. Auf Grund dessen, aber mittelst selbständiger innerer Bestimmung und im Anschluß an die kirchliche Lehrverpflichtung und Glaubensregel wird dann der natürliche Vernunftglaube an die Offenbarung zum übernatürlichen Tugendakt des göttlichen Glaubens.

Dies kann auch außerhalb der Kirche im Anschluß an ein Wort Christi oder der Hl. Schrift geschehen — oder in Erwägung der Aufgabe, welche der Glaube hat: die unerschütterliche Grundlage des sittlichen religiösen Lebens gegenüber allen Verwirrungen und Anfechtungen, eine Tat der Gottesliebe und ein Mittel zur würdigen vollkommenen Gotteserkenntnis in der ewigen Gottschauung zu werden. Dazu bedarf es einer übernatürlichen, d. h.

unmittelbar nach Gottes Glaubwürdigkeit und Heilszweck bemessenen Glaubensgewißheit. Allein das unerschütterliche Festland des übernatürlichen Glaubens ist nur mit dem Schiff des vernünftigen Denkens und Erkennens, mit der Gewißheit natürlicher Überzeugung erreichbar. Dieser vernünftige Gedankengang braucht keine Wissenschaft zu sein, aber er muß in einen wissenschaftlichen Gedankengang übersetzbar sein.

Auch das Verhältnis von Glauben und Wissen, von Autorität und Überzeugung ist nach dem Grundsatz Christi zu bestimmen: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.« Mt. 22, 21. Die Autorität des Lehramtes kann der Freiheit ihre Pflicht zur Gottesliebe und zum Wahrheitsdienst aus aller Kraft und mit voller Selbstbetätigung nicht abnehmen: auch durch die Gabe der Unfehlbarkeit wird sie nicht dazu befähigt, das auf wissenschaftlichem Gebiet zu leisten, was die Freiheit der Forschung und Untersuchung zu leisten berufen ist: Einsicht, Beweis und Verständnis. Wir sind zur Gewinnung der Weisheit verpflichtet. Alle müssen irgendwie Lehrlinge Gottes und seiner Weisheit werden. Die Entscheidung, ob die Kantsche Kritik der Gottesbeweise durch die Neuscholastik widerlegt sei, ist ihrer Natur nach nur auf Grund eigener wissenschaftlicher Prüfung möglich. Ebenso verhält es sich mit Fragen wie diese: ob die skotistische Kritik der thomistischen Beweisführungen erfolgreich widerlegt sei oder nicht. — Was für Wissenschaft, Erklärung und Beweis, für Lösung und Überwindung einer Schwierigkeit zu halten sei, ergibt sich für Denkende eben daraus, ob und wie es sich vor der prüfenden Vernunft bewährt. Die Wahrheit ist nicht ein der Vernunft fremder und dunkler Gegenstand, sondern die Kraft, die in der Wirklichkeit schöpferisch wirkt und leuchtet, um in der durch Wahrheitsdrang geöffneten und aufgeregten Vernunft zur Weisheit des Wissens und des Lebens zu werden. Fides quaerens intellectum — et intellectus quaerens fidem.

Was Christus will, ergibt sich unzweifelhaft aus seinem Wort, das auch für die Pflege der wissenschaftlichen Forschung gilt: »Die Kinder dieser Welt sind in ihrer Art klüger als die Kinder des Lichtes.« Lc. 16, 8.

Die kulturgeschichtliche Bedeutung der grofsen Weltreligionen.[1]

Die Geschichte der Menschheit ist die Geschichte des Denkens, des nach Wahrheit und Welterklärung, nach Lösung und Erlösung ringenden Denkens. Sie ist eine Geschichte der Gott suchenden Seele, des Ringens um das Ideal der Wahrheit und Güte, des Kampfes um einen befriedigenden Gottesbegriff und Lebensinhalt. Glaube und Unglaube sind zum wesentlichen Teil dadurch bestimmt, ob man in dem dargebotenen Gottesbegriff den vollen und reinen Gedanken der höchsten Vollkommenheit, eines wirklich hinreichenden Urgrundes und Endzweckes findet. Man lehnt manchen Gottesbegriff ab, weil er dem Ideal des Wahren und Guten nicht entspricht, weil man in ihm nicht findet, was man vom Urgrund und Lebenszweck der Menschheit mit Recht oder Unrecht erwartet.

Die gottsuchende Denkarbeit der Menschheit hat sich mit einer gewissen Selbständigkeit in drei großen Kulturgebieten vollzogen, deren jedes eine für sich abgeschlossene Völkerwelt darstellt. Jedes dieser drei Kulturgebiete, zu welchen sich die untergeordneten Völkergruppen wie Planeten zu ihrer Sonne verhalten, umfaßt ungefähr ein Drittel der Menschheit, wenn auch unter äußerst verschiedenartigen Entwicklungsbedingungen.

Eine Vergleichung der geistigen Arbeit, die in jedem dieser drei Kulturkreise geleistet worden ist, um dem Leben einen hinreichenden Grund und Endzweck zu geben, kann für die wissenschaftliche Lösung der Wahrheitsaufgabe, die uns obliegt, nur von Vorteil sein. Nicht minder für die Würdigung der eigenen Religion und des Rechtes, mit dem das Christentum den übrigen

[1] Vortrag im Museumssaale zu München am 17. März 1904. München 1905. St. Bernhards-Verlag.

Religionen gegenüber den Anspruch auf absolute Wahrheit und göttlichen Ursprung erhebt. Innerhalb des Rahmens eines Vortrages kann es sich natürlich nur um die Entwicklung der wichtigsten Gesichtspunkte handeln, unter denen jeweils die Lösung der großen Wahrheitsaufgabe und Lebensvollendung versucht worden ist oder versucht wird. Denn die drei Kulturgebiete bestehen noch und treten sogar seit kurzem in unmittelbaren Wettbewerb, wenn auch nicht um die politische Weltherrschaft, so doch um den Preis der höheren Wahrheit und der reineren Sittlichkeit. Sowohl die chinesische wie die indische Religionsweisheit erheben dem Christentum, dieser Grundlage unserer Kulturwelt gegenüber den Anspruch der geistigen Überlegenheit, der intellektuellen und sittlichen Wahrheit.

I. Die chinesisch-japanische Religion und ihre Kulturbedeutung.

Das erste der drei Kulturgebiete ist das chinesische: mehr als die beiden anderen eine Welt für sich, mehr als die beiden anderen ein Festhalten an den Urformen der ersten schöpferischen Kulturperiode. Wie in der Sprache, ist die chinesische Kulturwelt auch in der Religion und Sinnesweise bei den elementaren Formen der Urzeit stehen geblieben. Gleichwohl glaubte man den Forderungen der Neuzeit nicht minder als die übrigen Nationen gerecht zu werden. Die chinesische Kultur kann uns daher bei entsprechender Vorsicht über die Grundgedanken einigen Aufschluß geben, von denen die Gesamtentwicklung des menschlichen Geistes überhaupt ihren Ausgang genommen hat.

Ihrem Grundcharakter zufolge ist die chinesische Reichsreligion ein ausgesprochener Realismus des Diesseits, entschiedener Optimismus und praktischer Monismus: der Mensch gehört seinem Volk und Staat, d. h. der Welt, die ihn erzeugt und erzogen hat, dem hienieden gedachten Himmelreich. China ist für die Seinigen das Himmlische Reich, d. h. der Inbegriff aller Kräfte, aller Hoffnungen und aller Güter, der Endzweck aller Pflichten und Bestrebungen.

1. Jede Religion bietet eine Welterklärung: das ist ihr dogmatisch-metaphysischer Lehrbegriff. Die chinesische Reichsreligion in ihrer Urgestalt, in ihrer Reform durch Konfutse, in ihrem

gegenwärtigen Charakter ist ganz unzweideutig ein realistischer Monismus, der Glaube an die Allmacht der Weltvernunft, an die unbedingte und ausnahmslose Weltherrschaft des Gesetzes auf allen Gebieten, in der Natur, im Schicksal, in der Geschichte. Die weltregierende Vernunft ist in der Welt, nicht über der Welt, aber natürlich das Höchste in der Welt. Dieser Eine und Höchste, Ti-an, dieser obere Kaiser oder Himmelskaiser (Schang-ti) ist Thian-Ming, d. h. Vorsehung und Weltregierung.

Der Himmel ist sein Sinnbild: darum wird er auch am liebsten mit dem Namen Himmel oder Himmelskaiser bezeichnet. Er ist nicht überweltlicher Gott und Schöpfer, der in sich selbst unabhängig von der Welt ein selbständiges Geistesleben führt, sondern er ist ganz innerweltlich, sein Leben geht in der unendlichen Welt auf und wirkt sich im gesetzmäßigen Weltlauf aus. Der Schang-ti ist indes auch nicht die Vergötterung des sichtbaren Himmels, wie trotz der entschiedenen Proteste seitens der chinesischen Weisen immer wieder im Interesse der Polemik behauptet worden ist. Schang-ti ist das Weltgesetz, die Weltvernunft, die allmächtige Weltordnung selber. Der Himmel in seiner erhabenen Ruhe und Gleichförmigkeit ist sein Gleichnis. Seine Ergänzung findet der Schang-ti in der fürstlichen Erde, dem aufnehmenden Stoff, dem Material, an dem sich das ewige Vernunftgesetz, das Tao und das Kraftprinzip erfüllt. Ebenbürtig steht dieses Erdprinzip der passiven Stofflichkeit, dem allein wirkungsmächtigen Schang-ti, nicht gegenüber. Die Dreiheit der Urprinzipien vollendet sich, indem noch die Persönlichkeit, dieser Vorzug des Menschen (auch dem Schang-ti gegenüber) als Drittes zum Himmelsgesetz und der Materie hinzugefügt wird.

Wird dieser immanente realistische Monismus als der Grundcharakter der chinesischen Weltanschauung erkannt, so erklärt sich, warum wie früher die Missionare, so heute die Religionsforscher in der Beurteilung der chinesischen Religion soweit auseinandergehen. Die chinesische Schang-ti-Religion ist nicht Monotheismus, wie die wohlwollenden und klugen Jesuitenmissionare anzuerkennen bereit waren: denn die innerweltliche Weltvernunft des Monismus ist nicht der überweltliche Weltschöpfer des Monotheismus. Die Schang-ti-Religion ist vielmehr im Grundgedanken

identisch mit dem wissenschaftlichen Monismus unserer Gegenwart, sei es mit dem voluntaristischen Monismus der Philosophie oder dem naturalistischen Monismus vieler Naturforscher. Man kann die Weltanschauung der chineschen Reichsreligion ganz gut vergleichen mit dem Monismus Häckels, der im Substanzgesetz und der inneren Vernunftnotwendigkeit allen Seins und Geschehens den tiefsten Weltgrund findet und die Wesenseinheit von Stoff und Geist, von Gravitation und Empfindung behauptet, wenn auch mit Überordnung des Innerlichen, des Gesetzes und der Wertempfindung über das Äußere und Stoffliche. Das Substanzgesetz der Vernunftnotwendigkeit ist zugleich das Weltgericht und der gerechte Ausgleich aller Werte.

Die Vielheit der Naturgeister und Ahnengeister entspricht der unabsehbaren Vielheit des einzelnen in der Welt; sie bilden in wohlabgestufter Rangordnung das große Reich des Schang-ti, wie der chinesische Staat dessen irdisches Abbild und zugleich dessen Mittelpunkt ist. Dieses Verhältnis absoluter Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze und das Gesetz des Ganzen war immer der Grundcharakter der chinesischen Weltanschauung. Der Schang-ti ist nicht etwa bloß der Mächtigste unter den Natur- und Ahnengeistern, dem schließlich die Weltherrschaft zugewiesen wurde, als der Menschengeist des Geisterchaos überdrüssig geworden war. Vielmehr ist Schang-ti wesentlich erhaben über alle Geister, ebenso wie das Gesetz und die Vernunft des Ganzen und allen Werdens erhaben ist über alle Einzelkräfte, die selbst beschränkt in Raum und Zeit zu dem großen Weltlauf als dessen eingeordnete Glieder gehören.

Die chinesische Schang-ti-Religion ist eine Widerlegung der Theorie, der Gottesglaube der Menschheit sei aus einem ursprünglichen Geisterglauben, aus dem Aberglauben des Animismus entstanden. Der Gottesglaube auch im monistischen Sinn ist wesentlich anderer Art als der animistische Geisterglaube.

Zweitens ergibt sich aus dem chinesischen Gottesbegriff des Schang-ti, daß nicht die Willkürpersönlichkeit der Wesenskern und das Urelement im Gottesbegriff der Menschheit war und ist, und daß die Religion nicht durch fremden Einfluß, durch die Erstarkung des wissenschaftlichen Geistes genötigt

worden ist, die Weisheit, welche die Naturgesetze schützt, allmählich an die Stelle der unbeschränkten Willkürallmacht zu setzen. Es ist nicht wahr, daß der eigentliche Gottesbegriff der Religion selber, d. h. der ursprünglichen und echten Religiosität die unbeschränkte Willkürallmacht sei, und daß der Gottesbegriff der Weisheit und Güte dem religiösen Denken erst durch den Fortschritt des weltlichen Wissens und des religionsfreien sittlichen Bewußtseins aufgenötigt worden sei. Es ist nicht der Genius der Religion, der den Gottesbegriff der Willkürallmacht geltend macht, sondern der Dämon des Aberglaubens und Herrschsucht. Die Religion selber hat, wie China deutlich beweist, die Vernunft und das Gesetz als den tiefsten Weltgrund geoffenbart. Der Unterschied vom Offenbarungsglauben des Alten und Neuen Bundes besteht nur darin, daß die heidnischen Kulturreligionen diese weltbeherrschende Vernunft und Gesetzesmacht in der Welt selber suchen, während die christliche Offenbarung lehrt, sie sei eine von der Welt selbständige und darum überweltliche Geistesmacht.

* * *

2. Die chinesische Religion ist nüchterner Empirismus der Erfahrungswelt und des Diesseits. Alle Interessen und alle Hoffnungen haben im diesseitigen Leben ihren Mittel- und Zielpunkt. Man kann das Erdenleben und die Diesseitskultur nicht entschiedener als das A und O allen Hoffens und Strebens erklären, wie die Religion des Konfutse. — Und doch mußte der chinesische Geist die Unsterblichkeit der Seele unwillkürlich anerkennen, obgleich sie gar nicht in sein Weltsystem paßt. Das Jenseitsleben nach dem Tode hat im Sinne der chinesischen Religion gar keinen selbständigen Wert; es ist die einfache Nachwirkung des Diesseits und die unwillkürliche Anerkennung, daß die Menschenseele doch so geartet sei, daß man sie unmöglich als mit dem leiblichen Tod vergehend denken könne. Die Verehrung der Ahnengeister hat natürlich nur einen Sinn, wenn dieselben existieren und von der Verehrung wissen, die ihnen gewidmet wird. Dies sei denjenigen gegenüber bemerkt, welche behaupten, die chinesische Religion kenne die Unsterblichkeit gar nicht. Diese Annahme ist irrig, aber verständlich: denn die chinesische Religion hat kein inneres Interesse an der

unsterblichen Fortdauer der Seelen. Nicht einmal die Vergeltung durch Lohn und Strafe hat in der Religion des Konfutse einen Ort gefunden. Und doch sollte man erwarten, daß der chinesische Geist, dem das altruistische Sittengesetz und die sittliche Ordnung das allerwichtigste war, den Vergeltungsglauben als sehr wirksamen Beweggrund zur Beobachtung der sittlichen Pflichten bereitwillig verwertet hätte. Die chinesische Religion hat dies nicht getan. Wenn sie trotzdem an die Unsterblichkeit der Seelen glaubt, so ergibt sich daraus, daß man mit dem Unsterblichkeitsglauben nicht etwa die bestehende gesellschaftliche Ordnung gegen die Selbstsucht der Entbehrenden schützen wollte, wie vielfach behauptet wird. Wenn irgendwo, so wäre dies von dem praktischen Geiste der chinesischen Weltanschauung, von dessen ausschließender Wertschätzung des diesseitigen Lebens und von dessen sozialem Konservatismus zu erwarten gewesen. In dieser Religion, welche dem einzelnen die Würde des Selbstzwecks nicht zuerkannte und in seiner ewigen Vollendung und Gottvereinigung keine Konsequenz der Gottebenbildlichkeit des Geistes erkannte, wäre es ohne alle Schwierigkeit möglich gewesen, die Verdammten durch die Schilderung ihrer entsetzlichen und ewigen Qualen als Mittel zum Zweck des Gemeinwohles und der sittlichen Ordnung zu benützen und an ihnen zu zeigen, daß auch diejenigen, welche sich gegen die sittliche Ordnung auflehnen, ihr zum Nutzen der anderen wider ihren Willen dienen müssen. Der chinesische Buddhismus hat dies mit größtem Eifer und mit ausschweifender Phantasie getan: allein die chinesische Reichsreligion nicht.

Es ergibt sich hieraus noch eine zweite Folgerung. Der chinesische Geist konnte sich auf die Dauer nicht mit den Ideen begnügen, welche ihm die eigene Religion hinsichtlich des jenseitigen Lebens darbot. Einer der wichtigsten Gründe, warum China so früh den Buddhismus in seinen Bereich zuließ, nicht als Ersatz der Reichsreligion, sondern zur Ergänzung derselben für diejenigen, denen dieselbe nicht genügte, war das Bedürfnis der breiten Volkskreise, die Seele und ihr jenseitiges Schicksal in die Mitte des religiösen Denkens und Bemühens zu stellen. Diesem Bedürfnis kam der Buddhismus, wie er sich um die Zeit Christi ausgebildet hatte, überreichlich

entgegen. Die Lehre von der Wiedergeburt und von der Vergeltung in den irdischen Lebensformen wie in den vielen Himmeln und Höllen des Jenseits bot der religiösen Vorstellung das gewünschte Material. Durch Kultus und Mystik eröffnete der Buddhismus dem praktischen Bedürfnis, für sein Seelenheil eifrig und tätig zu sein, ebenso spannende Aufgaben wie Hilfsmittel und Kraftquellen. Es ist jetzt nicht darüber zu urteilen, welches Wahrheitsrecht und welchen Wert das hatte, was der Buddhismus mit seiner Lehre über Seele und Erlösung darzubieten hatte: nur darauf sei hingewiesen, daß selbst der nüchterne und in der Diesseitskultur heimische Geist Chinas sich nicht dauernd mit dem Diesseits zufrieden zu geben vermochte. Er unterlag dem Bedürfnis, im Jenseits ein Himmelreich zu suchen und vorzubereiten. Was ihm die eigene Religion nicht bot, entnahm er gierig vom Buddhismus.

Es ist also unrichtig, wenn der Unsterblichkeitsglaube als eine Erfindung der priesterlichen Herrschsucht und Selbstsucht hingestellt wird, in der geheimen Absicht, die Menschheit durch Furcht und Hoffnung zu beugen und der Hierarchie und dem Staate dienstbar zu machen. Es ist dies ein Mißbrauch des Unsterblichkeitsglaubens, aber nicht sein Ursprung. Es war ja gerade die Abneigung der Führenden in China, was die selbständige Ausbildung der Unsterblichkeit zum Endzweck dieses irdischen Lebens verhindert hatte und bis heute verhindert. Der Geist des gebildeten Chinesentums kommt trotz allen Interesses an der staatlichen Ordnung dem Verlangen nach jenseitiger Lebensvollendung nur so weit entgegen, daß er den Buddhismus zu diesem Zweck duldet. Die beiden großen Religionen, zu denen noch die Taolehre des Laotse als dritte hinzukommt, stehen nämlich in China nicht als abgeschlossene Gemeinschaften mit gesonderten Bekennern nebeneinander, sondern dienen miteinander zur Befriedigung des religiös-sittlichen Bedürfnisses, wenigstens für die Volksmassen, denen die nüchterne Diesseitsreligion des Konfutse nicht genügt. Daher wird die ganze Bevölkerung zur Reichsreligion und zum Buddhismus gerechnet. Indes ist die konfutsianische Reichsreligion die Weltanschauung der höheren und streng nationalen Bildung.

Der Ahnendienst der chinesischen Religion läßt sich am

besten dahin auslegen: er ist die Führung des staatlichen und familiären Lebens im lebendigen und dankbaren Bewußtsein der Vergangenheit. Man erwartet von dem Ahnenkultus eigentlich nichts anderes als einen günstigen Entwicklungsgang des privaten und öffentlichen Lebens nach den Gesetzen der himmlischen Vorsehung. Der Himmel fordert nämlich Dankbarkeit und Achtung für die Urheber der Kulturgüter, Pietät und Verehrung für alle Autoritäten.

3. Die chinesische Religion ist realistischer Optimismus. Kein eigentliches Sündenbewußtsein stört das dem Diesseits gehörige und in ihm befriedigte Leben. Kein tragischer Gegensatz und Kampf zwischen Gut und Bös, zwischen Licht und Finsternis, Leben und Tod erweckt das schmerzliche Bedürfnis nach Sühne, Erlösung, Sündenvergebung und Wiedergeburt. Soweit diese Stimmungen vorhanden sind, werden sie an den Buddhismus verwiesen. Im konfutsianischen Religionssystem, in der Weltanschauung der Starken und Aufgeklärten haben diese Stimmungen kein Bürgerrecht.

Aber trotzdem findet sich in dieser Religion ein reich entwickelter Kultus und ein streng geregeltes Opferritual. Von den Opfern, welche in genauer Gesetzeserfüllung der Kaiser den höchsten Mächten darzubringen hat, bis herab zum Kultus des Familienlebens zeigt sich die chinesische Religion als eine Hierarchie von Opfern, Riten und Zeremonien. Aber Priestertum und kirchliche Hierarchie kannte sie nie. Eine unzweifelhaft auffallende Tatsache! Eine wichtige Folgerung ergibt sich aus dieser Tatsache: Kultus und Opferwesen kann unmöglich eine Erfindung des Priestertums sein, wenn eine priesterlose Religion im strengsten Sinne eine Religion des Opferkultus gewesen ist und noch ist. Der Opferkultus ist damit als ein Bedürfnis der menschlichen Religiosität dargetan.

Die chinesische Reichsreligion ist ferner monistischer Rationalismus und selbstgenügender Empirismus. Sie lehnt ausdrücklich alle übernatürliche Offenbarung und Gnade ab. Schangti ist nicht nach Art des Menschen persönlich zu denken, so daß er aus seiner Wahrheitsfülle durch das Offenbarungswort der Menschheit übernatürliche Erkenntnisse und Gesetze mitteilen könnte. Die eherne Naturordnung und die

geschichtliche Schicksalsentwicklung ist dem Konfutsianismus zufolge die einzig mögliche Offenbarung der Gottheit.

Also ist der Mensch ausschließlich auf die Erforschung der Natur und Geschichte angewiesen. Vernunft und Erfahrung sind die einzigen Gottesgesandten, die ihm gegeben sind. Keine übernatürliche Geheimnislehre bindet sein Denken, keine übernatürliche Autorität belastet die freie Forschung.

Gleichwohl gibt es keine Kultur und keine Religion, welche, sowie die chinesische, ein Kultus der Vergangenheit wäre, und zwar als strenge Gebundenheit an das Gesetz der Tradition und an die Autorität der kanonischen Literatur. China ist die Kulturwelt der erstarrten Vergangenheit, der Buchstabenknechtschaft, des Zeremoniells. Die Pietät verpflichtet die Gegenwart dazu, nicht mehr als die ehrerbietige und dankbare Wiederholung der Vergangenheit zu sein. Und doch ist diese Vergangenheit nicht von übernatürlicher Heiligkeit: nur als klassiche, rein natürliche Mustergültigkeit lastet sie in furchtbarer Wucht auf dem Zeitalter der Epigonen. China ist auch in praktischer Hinsicht in der Sklaverei des Autoritätskultus und des Ahnendienstes. Kann man im Hinblick hierauf dem christlichen Glauben an eine göttliche Offenbarung die Schuld geben, wenn die Menschheit nicht in ununterbrochenem Fortschritt die exakte Erforschung der Natur und Geschichte, der Materie und des Geistes, auf den Wegen der Beobachtung und des Denkens gepflegt hat? Muß man nicht annehmen, daß es ein inneres Bedürfnis der stufenweisen Entwicklung nach den verschiedenen Richtungen des Geisteslebens hin war und ist, wenn die empirische Forschung im Gebiete der Natur und Geschichte das Mittelalter hindurch geschlummert hat? Der christliche Geist ist doch in der Zeitenwende zur jetzigen Ära kräftig zur exakten Forschung auf allen Erfahrungsgebieten erwacht, und zwar ohne im ganzen seiner christlichen Gesinnung und der Hingabe an die Grundwahrheiten des Alten und Neuen Testamentes, an den Monotheismus und an Christus entfremdet zu werden. Christus steht heute noch in der höchsten Verehrung der wissenschaftlichen Geisteswelt. Das Mißtrauen und der Widerspruch gilt, wie in der Reformation, vielfach der Hierarchie und der Kirche, nicht aber im gleichen Maße dem Christentum, am allerwenigsten dem Christentum Christi. China hatte

keinen Offenbarungsglauben und wurde durch keine kirchliche Autorität im Glauben und Denken überwacht. Keine Hierarchie trat dort einem neuen Gedanken, wie etwa der kopernikanischen Hypothese mit Index und Inquisition hemmend in den Weg. Die chinesische Geistesarbeit brauchte nicht zu fürchten, durch ihre Hypothesen und Entdeckungen mit göttlich verehrten Autoritäten in Konflikt zu kommen. Gleichwohl ist sie als exakte Erforschung der Welt, der Natur und des Menschen, als allseitige Entfaltung der Erfahrungs- und Vernunftwissenschaft nicht zu der Höhe und Fruchtbarkeit gelangt, wie die vom Christentum getragene Geistesarbeit der europäischen Kulturwelt. Wohl hat der chinesische Geist auf vielen Gebieten der theoretischen und praktischen Kultur sich rascher entfaltet, teils infolge seiner nüchternen Art, teils infolge einer verhältnismäßig katastrophenfreien und ungestörten Entwicklung: aber jetzt ist er schon längst fast allenthalben hinter der europäisch-christlichen Geisteskultur zurückgeblieben. Kann also der Glaube an die übernatürliche Offenbarung Gottes beschuldigt werden, dem Fortschritt der geistigen Arbeit und Forschung im großen ganzen hemmend im Wege zu stehen? Nicht das Christentum und sein Offenbarungsglaube trägt die Schuld an der Inquisition und dem Fall Galilei, sondern der ängstliche Übereifer und die mißtrauische Sorge, welche meinte, sie müsse mit ihren Gewaltmitteln die Offenbarung schützen, als ob diese nicht genug Wahrheitskraft in sich selber besäße, um sich auch ohne Gewaltmittel der wissenschaftlichen Forschung gegenüber zu behaupten.[1] Eine Vergleichung der geistigen Leistungen in der Neuzeit auf jenen Gebieten, welche von der Inquisition, und jener, die vom Christentum beherrscht waren, liefert den Beweis hierfür. So hat trotz aller Hindernisse und Schwierigkeiten das europäisch-christliche Kulturgebiet die unbestrittene Führung im geistigen Kulturstreben der Menschheit errungen. Das anerkennt die chinesische wie die indische Kulturwelt, trotz allen hohen Selbstbewußtseins und trotz der stillen Hoffnung, daß sie für die Folgezeit nicht immer zur Gefolgschaft Europas verurteilt sein dürften.

---

[1] Dadurch soll und darf selbstverständlich nicht prinzipiell jegliche kirchliche Beaufsichtigung und gesetzmäßige Beschränkung abgelehnt werden.

Der Herausgeber.

Die chinesische Religion als praktische Lebensordnung war allzeit ausgeprägte monistische Kulturverpflichtung für die diesseitigen Lebensinteressen in Familie, Staat und Gesellschaft. Die Einzelpersönlichkeit ist unbedingt für das Ganze verpflichtet. Die Sittenlehre geht in der Verpflichtung für die Gemeinschaft des Familien- und Staatslebens auf. Wenn Arbeit und Zucht gefordert werden, so geschieht dies nicht, weil der Mensch Selbstzweck ist und sich für eine ewige Geistesvollendung heranbilden soll, sondern weil nur derjenige ein nützliches Glied der Familie und des Staates ist, der arbeitet und der eine gewisse Selbstbeherrschung gelernt hat. Die Aszese hat in der chinesischen Religion nur den Zweck, den einzelnen durch Pietät, Gehorsam und Arbeit zu einem nützlichen Glied der Gesellschaft zu machen. Familie, Staat und Arbeit gelten als die wertvollste Gabe und Ehrung der Gottheit. Humanität, Wissenschaft und Seelenstärke sind die Grundformen der Tugend. Das Heil der Menschheit wurzelt in der richtigen Unterordnung: der Kinder gegen die Eltern, der Frau gegen den Mann, der Untertanen gegen die Obrigkeit, der Jugend gegen das Alter, der jüngeren gegen die älteren Geschwister. »Gegenseitigkeit« lautet das große Moralprinzip des Konfutse: »Was ihr nicht wollt, daß man euch antue, das tut auch anderen nicht!« Lünjü 15, 23. Die soziale Ethik des Konfutsianismus lehnte das idealistische Vollkommenheitsgesetz des Lao-tse ab, der im Menschen selber den vollkommenen Charakter bloß um der Vollkommenheit selber willen erzielen wollte. »Was ist von der Regel (sc. Lao-tses) zu halten: Vergeltet Unrecht mit Güte? — Wie will man denn die Güte vergelten? Vergeltet Güte mit Güte und Unrecht mit Recht!« Tschong-Thong 13, 4.

Die chinesische Sittlichkeitslehre ließe erwarten, daß die Erfüllung der sozialen Pflichten im engeren und weiteren Kreise den Kultus überflüssig gemacht hätte. Zumal die Gottheit weniger als persönliche Macht, denn als unpersönliches Gesetz der Gerechtigkeit, Ausgleichung und Vorsehung gedacht wurde. Allein obgleich Nächstenliebe und Arbeit von altersher als der beste Gottesdienst galten, konnte man den Kultus der Opfer und Gebete doch niemals entbehren. Ein Beweis, daß er eine selbständige Bedeutung hat, wenn auch nur dazu, um sich in er-

greifenden Sinnbildern und Handlungen das große Himmelsprinzip der Gerechtigkeit zu vergegenwärtigen und anzueignen.

Dank dieser sozialen Grundstimmung hat die chinesische Religion die Kultur der Arbeit, der Schule und Erziehung, der Fürsorge für Not und Gebrechen bereits in der ältesten Zeit zu einer pflichtmäßigen Angelegenheit des Staates und der Gesellschaft gemacht. — Es wäre gleichwohl ungerecht, das Christentum wegen seiner starken Betonung der Gottesliebe und Selbstvervollkommnung, wegen seiner Wertschätzung der Aszese und Mystik nicht minder verdienstvoll in Hinsicht auf die soziale Kultur zu halten. Es hat teilweise lange Zeit gebraucht, bis die jeweilige Völkerwelt einer christlichen Periode sich mit der Fülle der Aufgaben auseinandergesetzt hat, die das Evangelium der Menschheit stellt. Die christliche Völkerwelt hat den Vorsprung eingeholt und überholt, den die chinesische Religion ihrer Kulturwelt geboten hatte. Die Kulturaufgaben, welche die Fürsorge für die Wohlfahrt des Ganzen, der Notleidenden und der Unmündigen, die Abwehr und Unterdrückung aller äußeren und inneren Übel fordert, werden schließlich doch tiefer, hochherziger und edler erfaßt, fruchtbarer und energischer durchgeführt, wenn der Einzelpersönlichkeit die Würde des Selbstzwecks und damit die Pflicht, um der eigenen Vervollkommnung willen an sich selber zu arbeiten, grundsätzlich zuerkannt wird. Was die Pflicht der Selbstvervollkommnung und infolgedessen der Gottesliebe zunächst der Hingabe an das Gemeinwohl und die Nächstenliebe zu entziehen scheint, wird reichlich dadurch aufgewogen, daß der Mensch für sich, also auch im Elendesten und Schwächsten, unendlich an Würde und Bedeutung gewinnt.

Man mag trotzdem mit voller Bewunderung die Kraft der Aufopferung schätzen, welche gegenwärtig die Japaner durch die rückhaltlose Hingabe an Staatswohl und Vaterland betätigen. Der einzelne ist sich selbst vollkommen wertlos und gleichgültig: er geht im Interesse seines Vaterlandes auf. Er ist glücklich, im Dienste des Vaterlandes zu kämpfen, zu entbehren, zu fallen. So wenig wie bei den alten Spartanern und Römern ist die Hoffnung auf den jenseitigen Lohn das hierfür wirksame Motiv. Dieser Beweggrund war bei den Streitern des Islam wirksam. Hier ist es allein das Bewußtsein, daß der einzelne seinem Lande

gehört, in ihm seine Ehre und seinen Lohn findet, nicht als fortlebende Einzelpersönlichkeit, die für sich Selbstzweck wäre, sondern indem das Vaterland davon Ehre und Macht gewinnt. Denn das Vaterland wird eigentlich allein als die lebendige Persönlichkeit gedacht, welche einen Interessekreis hat, für die man lebt, arbeitet, strebt und stirbt. In der Gesamtpersönlichkeit des Volkes geht, wie bei Alt-Israel, Sparta und Rom, der einzelne vollständig auf. Er hat eigentlich keinen Interessenkreis für sich und braucht darum keinen Lohn für sich. Er findet seinen Lohn im Ganzen, dessen zeitliches Glied er war, wie das Auge im Körper.

Wenn irgendwo, zeigt sich hierin die Macht der Ideen, die charakterbildende Kraft der religiösen Weltanschauung. Japan ist gewissermaßen China in erneuerter Auflage. Japan hat in richtigem Verständnis den Buddhismus zurückgedrängt und die alte nationale Religion des Schintoismus stärker hervorgehoben, als es sich vor einigen Jahrzehnten zum Konkurrenzkampf mit den Kulturvölkern der Erde aufraffte. Japan konnte die weltflüchtige Jenseitsreligion des Buddhismus nicht brauchen, als es daran ging, seinen Platz im Diesseits, sein Recht und seine Pflicht in der Kulturgemeinschaft der Erdenwelt geltend zu machen. Der Schintoismus entspricht dem Konfutsianismus in China: nur ist er weniger philosophisch durchgebildet. Allein die Wiederbelebung der alten nationalen Schintoreligion macht es erklärlich, was die japanische Nation im gegenwärtigen Kampfe erstrebt und leistet. Die Schintoreligion ist dem äußeren Anschein nach Verehrung der Naturgeister und der Ahnengeister, dem inneren Wesen zufolge Verehrung der im Vaterlande lebenden und waltenden Gesamtpersönlichkeit. Er ist der Monismus der Welt, zu der wir Glieder gehören. Daß dieser Monismus zunächst vom nationalen Standpunkt aus betätigt wird, ist theoretisch verständlich und praktisch notwendig. So gilt dem Japaner die geistige Macht als die Gottheit, welche in der Natur seiner heimatlichen Welt, in ihren Gebirgen und Strömen, in ihrer Fruchtbarkeit und Schönheit waltet, die einzelnen erzeugend, erziehend, in sich bergend. Ebenso sieht die Schintoreligion dieselbe Macht in der Geschichte, in den Ahnen der Geschlechter wie in den Kulturgründern und Herr-

schern der Vergangenheit sich wirksam offenbaren. Das sich in Raum und Zeit entfaltende Vaterland, die in ihm segensmächtig waltende Kraft und Sehnsucht gilt als die Gottheit: ihr gehört der Mensch und sein Leben. In ihrem Dienst geht er auf, und außer dieser Gottheit des Diesseits kennt er kein Ideal und kein Gut, keine Hoffnung und keine Liebe.

Die japanische Schintoreligion ist Kultus des Vaterlandes, seiner Vergangenheit und seiner Zukunft, seiner realen Wirklichkeit in Natur und Nation, wie seiner idealen Ziele. Das ist der Geist der ostasiatischen Religosität in ihrer chinesischen Greisengestalt wie in ihrem japanischen Jugendmut. Das ist die Kraft und die Schranke ihrer kulturellen Wirksamkeit.

II. Die Religionsentwicklung im indischen Kulturgebiet.

Ein wesentlich anderes Bild zeigt die Geistesentwicklung in religiöser und kultureller Hinsicht in der südasiatischen Welt Indiens. Es ist wiederum eine für sich abgeschlossene Welt, wie die chinesische und unsere Mittelmeerwelt, aber sie steht in engerem Zusammenhang mit uns; denn ihr Träger ist der östlichste Stamm der arischen und indogermanischen Völkerfamilie, die Arier, wie sie sich selber im Jugendgefühl ihres Herrenberufes nannten, das Volk Indiens, so genannt nach dem Landgebiet, dessen Urbevölkerung und dessen gewaltige Naturkraft das Material ihrer Kulturentwicklung und vielleicht auch ihr Verhängnis geworden sind: — durch die Entkräftung, Auflösung und Verweichlichung der aktiven Geistesanlagen und durch die Überwucherung der passiven Seelenstimmungen.

Wie immer die Eigenart des arischen Genius und die Besonderheit der Naturwelt Indiens mit den geistigen Unterströmungen der Urbevölkerung zusammengewirkt haben mögen, um die Religions- und Kulturentwicklung Indiens zu bestimmen, der Geist dieser Religion und Kultur ist das Schicksal der Nation geworden und hat es verschuldet, daß das uralte Herrenvolk unserer arischen Rasse der politischen Selbständigkeit seit langem verlustig gegangen und nach der mohammedanischen Fremdherrschaft zum Untertanenvolk und zum Ausbeutungsobjekt Englands geworden ist.

1. Vor allem zeigt Indien eine wesentlich reichere Entwicklung der religiösen Weltanschauung als die chinesische Kulturwelt. Es ist zuerst die vedische Naturreligion, von der uns die ehrwürdigen Lieder des Kipoda aus jener Vorzeit erzählen, wo sich die arischen Hirtenstämme, vom Dach Asiens herabsteigend, in der Indusebene niederließen. Die vedische Religion war in ihrer ältesten und einfachsten Form (fast ähnlich wie in China und allenthalben) die Verehrung des Himmelvaters und der Mutter Erde, mit dem frohen Gefühl der Geborgenheit in der Fürsorge dieser allumfassenden, allnährenden Gottheit. Aus der Verehrung dieser Vater- und Muttergottheit, die sich immer mehr mit Himmel und Erde zur Wesenseinheit verschmolz, leuchtet noch die Erinnerung durch, daß sie ursprünglich eine welterhabene Macht, der Licht-Vater (Dyu-Pitar) schechthin gewesen sei. — Schon in dieser einfachen Religion des arischen Hirtenvolkes tritt indessen mit charakteristischer Deutlichkeit hervor, daß der Arier sich mehr gottverwandt und gotterfüllt fühlte, nicht so sehr gottunterworfen: mehr als ein Teil und Träger des Göttlichen, nicht so sehr als dessen Knecht und Untertan.

Ernst und edel ist der Geist der Varunareligion, in welche die alte Verehrung der großen Göttereltern Himmel und Erde überging, wahrscheinlich in der Zeit der ersten staatlichen Rechtsbildung und Volksorganisation. Recht und Pflicht, Gesetz und Sittlichkeit sind die höchsten Ideale in dieser Periode. In dem willensmächtigen König des Rechtes, in Varuna, dem Allumfasser und Alldurchschauer, versinnbildet im Nachthimmel, und in dem leuchtenden Mitra wie den übrigen Söhnen der Unendlichkeit regiert die Idee der sittlichen Güte und Gerechtigkeit über die Natur und Menschenwelt.

Es folgte die Ära nationaler Kämpfe und heroischer Kraftentfaltung: es galt in dem ganzen Gebiete die Herrschaft über die dunkle Urbevölkerung zu gewinnen und nach Osten und Süden sie dauernd zu sichern. Eine kriegerische Zeit wendet sich von den Idealen des Friedens ab und fühlt sich auch gehemmt durch die Forderungen des strengen Gesetzes. Eine andere Macht wird zum höchsten Ideal und Gott, die Macht der heldenmütigen Begeisterung und Tatkraft, die leidenschaftlich und rücksichtslos die Drachen feindlicher Barbarei und Roheit über-

windet. Indra, der somaberauschte Gott der Heldenkraft, verdrängt den hehren Friedenskönig Varuna vom höchsten Götterthrone. Nicht das Recht ist die erste Weltmacht, sondern das Heldentum von Blut und Eisen. Das Symbol der Varunareligion war der ruhig-gesetzmäßige Wechsel von Tag und Nacht gewesen. Die friedliche Majestät dieses Sinnbildes wurde in der aufgeregten Zeit der Eroberungen nicht mehr empfunden. Wohl aber ging der Sinn bewundernd auf für das aufregende Schauspiel des himmlischen Kampfes, zu dem das Hochgebirge und die klimatischen Gegensätze das Material lieferten: der Kampf des Gewittergottes, des blitz- und donnerbewaffneten Herrschers Indra mit dem götter- und menschenfeindlichen Drachen, der die befruchtenden Wasser im dunklen Wolkenkerker und der eisigen Gebirgsfeste gefangen hält. Indra befreit in immer erneuertem Kampfe die Lebenskräfte aus der Macht des Bösen: die Kraft dazu gibt ihm das Opfer, vor allem das geheimnisvolle Opfer des Lebenstrankes, der Somapflanze. Mit Indra und seinen himmlischen Heerscharen berauschte sich die kriegerische Zeit am Soma der Kampfeslust. Aber mit dem Festesjubel des nationalen Sieges lebte sie ihre Erdenfreude auch allzubald aus. Die Naturreligion des nationalen Jugendalters erstarb.

2. Zwar schwelgte nationaler und priesterlicher Übermut in dem Hochgefühl, durch das Ritual der Kultusgebräuche und die Opferfeier die Macht zu besitzen, um auch die Gottheit eines Indra zu beherrschen und in den Dienst des Menschen zu zwingen. Man hatte die Überzeugung: der Kultus ist stärker als die Gewalt; das Opfergebet ist mächtiger als die Gottheit; der Priester beherrscht die Götter, indem er ihnen dient. — Das ist die Periode der aufs äußerste ausgebildeten Opfer- und Kultusreligion des priesterlichen Brahmanismus.

Der kritische Gedanke konnte bei diesem Wahn ebensowenig stehen bleiben, wie der leidenschaftlich nach beseligendem Lebensinhalt verlangende Wille bei den Schätzen dieser Erde. Im Kampf war das Begehren stark geworden — und fand bald, daß weder Sinnenlust noch Gold und Herrschaft die Seele zu sättigen vermögen. Der ruhelose Geist der Arier erhob sich zum Kampf um die Wahrheit, um die Erkenntnis, um die Überwindung der großen Welträtsel und der klaffenden Widersprüche, welche es

unmöglich machen, sich bei der Erfahrungswelt zu beruhigen. Der Sinn war trotz allen Fragens und Suchens noch pietätvoll und gläubig. Was die Sphinx der Wirklichkeit nicht selbst enthüllte, hoffte man durch die symbolische Auslegung der Opfergebräuche zu enträtseln. Denn das Opfer und Gebet, der in ihm sich auswirkende Andachtsdrang und das Verlangen nach dem Unendlichen, Unfaßbaren, Unbekannten galt allen Ernstes als die höchste Macht und als der Ursprung der Welt. So führte die Entwicklung den wahrheitverlangenden Geist zu Brahma, zum weihevollen Andachtsdrang, zum Willensdrang als dem Ur-Einen. Durch Versenkung und Betrachtuug suchte man der höchsten Wahrheit inne zu werden und damit zugleich die Erlösung zu gewinnen, die man im Schriftstudium der Jugend, im praktischen Berufs- und Familienleben des Mannesalters vergebens gesucht hatte. Die Waldeinsamkeit lud den von dem Erdenberuf enttäuschten Mann in seinen Frieden ein und wer die Kraft dazu gewann, floh als Greis aus der Welt in die volle Heimatlosigkeit vollkommener Weltverleugnung. Die vier religiösen Vollkommenheitsstände und zugleich Entwicklungsstufen des Lebens zeigen, wie tief die Sehnsucht nach Wahrheit und Vollkommenheit in diesem merkwürdigen Volke wurzelte. Man verband der Reihe nach alle Methoden, die Erfolg versprachen, mit dem entsprechenden Lebensalter. In der Jugend lernt man von der Autorität und der Überlieferung, in der frischen Manneskraft erprobt man die praktischen Lebenswege, nach erfüllter Berufspflicht sucht man aus dem Erbgut der heiligen Überlieferung wie aus der praktischen Lebenserfahrung durch selbständiges Denken zur geistigen Lösung und Erlösung aufzusteigen. Als Letztes und Höchstes erübrigt dem von der Welt enttäuschten Greise die volle Loslösung von allen Naturbedingungen und allen Erdenfesseln. So prägt der Arier den Reichtum seiner religiösen und kulturellen Entwicklung auch durch die philosophische Verwertung jeder Lebensstufe aus. Alle Wege werden versucht, alle Mittel erprobt, um das Eine Notwendige zu gewinnen. Die ganze Nation organisiert sich, um dem trügerischen Schein die Wahrheit abzutrotzen, um durch die ruhelose Vergänglichkeit hindurch den Frieden des Unvergänglichen zu gewinnen.

Dieser tiefen Erregung und Ruhelosigkeit entsprach die

Ausgestaltung des Unsterblichkeitsglaubens. Der Unsterblichkeitsglaube zeigt, wie fast überall, zuerst die dem patriarchalischen Zeitalter der freudigen Gottinnigkeit und schlichten Lebensweise entsprechende Vorstellung von der jenseitigen Fortdauer ohne weitere Reflexionen. Der Tod führt eben ins Land der Väter. Durch den Kultus besteht der Zusammenhang zwischen den Abgeschiedenen und den Lebenden fort: beide können einander helfen und fördern.

Indem das Leben unter den Gesichtspunkt des Wahrheitskampfes und des tragischen Ringens um das wahre Glück gestellt wurde, spiegelt sich die ahasverische und faustische Stimmung des Diesseits in dem Vorstellungsbild vom Lebensschicksal nach dem Tode wieder. Es entwickelt sich die Lehre von den Wiedergeburten, unzweifelhaft die dramatisch lebendigste Weltanschauung. Dazu kam noch der Gegensatz von Gut und Bös mit wesentlich schärferer Betonung als früher, und so wurde die Lehre von dem Karma, der Lebensfrucht und dem Lebenskeim, in der zweifachen Form des mystischen und des sittlichen Karma ausgestaltet. Die Wiedergeburt im Diesseits der verschiedenen Naturreiche und Schicksalslagen wurde mit der zeitlichen Vergeltung in jenseitigen Himmeln und Höllen von der mannigfaltigsten Abstufung verknüpft. Die Weltanschauung Indiens ist im eigentlichen Sinne und in großartigstem Gedankenbau die Dichtung des Wahrheits- und Glücksuchers Faust. In der indischen Gedankenwelt ist der zweite Teil des faustischen Lebensideals vielleicht nach allen Richtungen klar und zielbewußt durchgeführt. Wenn irgendein Volk, so ist das arische Indien der Faust unter den Völkern, aber in der vollen und gesteigerten Tragik des im Jenseits fortgesetzten Schicksalskampfes.

3. Die Welt und das Leben wurden dem arischen Denken immer mehr zum unwahren Schein und zum zwecklosen, ruhelosen Spiel. Durch Verneinung alles Begehrens und Strebens wollte man die Erlösung gewinnen, wie die Vielheit der Dinge und die Verschiedenheit der Formen als der Beweis der Unwahrheit und des wesenlosen Scheines galten. Das wahre Sein und die einzige Gottheit ist die unterschiedslose Einheit, das Brahma, das gegensatzlose Selbst, der Atman. Die Welt ist nicht, wie für die chinesische Schangti-Religion,

die wesenhafte Offenbarung des Urgrundes und der unbestrittene Herrschaftsbereich der ewigen Vernunft und des allmächtigen Weltgesetzes, des Tao, sondern die Verhüllung der gegensatzlosen Wahrheit durch den trügerischen Schein und den blendenden Schleier der Maga, sie ist der Abfall des Weltgrundes von sich selbst, von seinem Licht und seinem Frieden, das Verstricktwerden des reinen Subjektes, des unendlichen Bewußtseins, des großen Atman, in den beengenden Gegensatz zu Gegenständen, zu anderen und zu anderem, zu Personen und Sachen. Alle Verschiedenheit und aller Gegensatz ist vom Übel, nicht minder alle Beziehung, nicht minder alles tatkräftige Wollen und Begehren. Nur in der Anschauung des Einen, die sich über den Gegensatz des Subjektes und Objektes erhoben hat, und aus tätigem Wollen zu ruhendem Genießen geworden ist, aus arbeitendem und verarbeitendem Denken zu stillem Erkennen, nur im Frieden des aus der Umstrickung der Vielheit, Beziehung und Tätigkeit zu sich selbst zurückgekehrten Brahma ist die ewige Seligkeit und Wonne.

Das ist die Stimmung des Brahmanismus und seiner Einsiedlerweisheit. Es ist unverkennbar, wie die Kraft der Nation ungeachtet aller gewaltigen Anstrengungen sich dabei selbst verzehren und schließlich zu greisenhafter Entkräftung herabkommen mußte. Greisenhaft ist der Pessimismus, der in der Welt nur den Abfall vom Einen, Wahren, Guten sieht und nur durch Weltflucht und Weltverneinung im Denken und Leben das Heil erhofft. Greisenhaft und verhängnisvoll ist der Quietismus, der in der Abtötung aller kraftvollen Tätigkeits-Anlagen und Aufgaben den Frieden sucht und damit zugleich die Quellen des Lebens und des reinen Genießens versiegen macht. Im Genuß sah man den Frieden, in der Arbeit nur die Unruhe und Spannung. Die arische Geistesentwicklung wurde zu weichlichem Trachten nach ruhendem Genuß und suchte darum der zielstrebigen Arbeit in dieser Welt zu entfliehen. Allein die fruchtbare Arbeit und die zielbewußte Tätigkeit ist die eigentliche Quelle der Lust. Die Seligkeit ist nur als Frucht am Baume der Tatkraft zu gewinnen und ist selber nichts anderes als die stete Verjüngung der Tätigkeitskraft und des starken Vollkommenheitswillens. Losgelöst von ihrer Wurzel, der Tatkraft, wird der

Genuß zur weichlichen Wollust und zur verweichlichenden Verderbnis des Wesens. Indiens Schicksal ist der weltgeschichtliche Beweis dafür. Das hochbegabteste Volk wurde durch seine quietistische Grundstimmung in Philosophie und Religion um seine besten Kräfte und um seine Arbeitsziele in dieser unserer Erfahrungswelt gebracht. — Greisenhaft war auch der Individualismus, der dem Gemeinschaftswesen seinen Wert nahm. Die Weltanschauung des Brahmanismus mußte allmählich zur Entwertung aller sozialen und politischen Verbände führen: jede Beziehung wie jeder Gegensatz galt ja als Fessel. Der letzte und entscheidende Weg zur Erlösung forderte das Einsiedlerleben und die Einsiedlergesinnung. Galt es ja der eigenen Persönlichkeit zu entfliehen: wie durfte man da die Beziehung zum Nächsten als ein eigentliches Gut und Ziel betrachten? Wahrheit und Wonne war nur in der Entpersönlichung zu hoffen, im unterschiedslosen Brahma: also nur in der vollen Einsamkeit, die durch keine Liebe und Sorge für andere gestört wurde. Kann es Staunen erregen, wenn sich die Kraft der nationalen Staatsentwicklung nach innen und außen unter dem Einfluß solcher Ideen erschöpft hat? So bietet das vom Jenseitsidealismus beherrschte Indien das tragische Schauspiel fortschreitender Auflösung und Entkräftung, während China durch seinen einseitigen Diesseitsrealismus zur Versteinerung und Erstarrung kam. Es wirkte in China eine widerstandseifrige Kraft; aber die Festigkeit wurde zur Leblosigkeit. Auch in Indien war und ist ein gewaltiges Ringen: — aber alle Kraft und Anstrengung dient der Auflösung des eigenen Wesens, Wollens und Könnens.

4. Indiens Geistesreichtum offenbarte sich in den verschiedenen Stadien seiner tragischen Kulturentwicklung auch darin, daß es alle möglichen Systeme philosophischer Welterklärung versuchte: aber keines führte das reichbegabte Volk aus seinem einseitigen Idealismus heraus. Durch diese philosophisch-theologische Ausbildung hat der Brahmanismus die Befähigung zu einer internationalen Verbreitung erlangt. Nur fehlte ihm der Beweggrund zur Propaganda. Wo alles schließlich Sache der einsiedlerischen Welt- und Menschenflucht ist, kann die Liebe nicht zur religiösen Großmacht werden. Die Liebe aber ist der eigentliche, der andauerndste und erfolgreichste Apostel einer Religion.

Der Reichtum und die ideale Kraft des arischen Geistes brachte indes nicht nur den Brahmanismus als Weltreligion hervor, sondern noch eine zweite Weltreligion, den Buddhismus mit eigentlichem Missionsstreben und internationalem Ausbreitungszweck. Die Charakterisierung des Buddhismus und seiner Entwicklungsgeschichte bedeutet eine Aufgabe, die in dem Rahmen dieses Vortrags unmöglich erfüllt werden kann. Ebensowenig ist es möglich, die verschiedenen Reaktionen und Reformationen des vom Buddhismus gefährdeten Brahmanismus, sowie die mehr nationalen Bildungen der Schiwareligion und der Vischnureligion zu schildern. Im Schiwaismus scheint sich mehr der Geist der nichtarischen Urbevölkerung, im Vischnuismus mehr der Geist der vedischen Arierreligion auszuwirken. Aber alle diese nationalen und internationalen Religionsbildungen haben ihre Wissenschaft, ihre Mystik und ihre Ordensgesellschaften. Sie stehen im lebhaftesten Wettbewerb miteinander, wie mit dem Islam und dem Christentum. Vor allem aber ist es der Buddhismus, der mit dem Brahmanismus vereint seine Wiederbelebung erstrebt und mit geistiger Polemik und Agressive gegen das Christentum auftritt. Der Brahmanismus und Buddhismus erheben trotz der politischen und sozialen Überlegenheit der christlichen Kulturwelt heute den Anspruch, das höhere Wahrheitsrecht und das reinere Sittlichkeitsideal für sich zu haben. Ja, sie behaupten, die Naturwissenschaft wie die Geschichtsforschung der christlichen Kulturwelt selber führe unaufhaltsam zur Zerstörung des christlichen Gottes- und Offenbarungsglaubens. Der Monismus des Geistes sei die Philosophie und die Religion der Zukunft, zu der die Entwicklungslehre der Gegenwart hindränge.

So übt der Idealismus des ältesten arischen Kulturvolkes, das märchenselige Wunderland Indien den Zauber des Brahma und des Nirwana zunächst auf unsere moderne Wissenschaft und durch sie auch auf unser Volkstum aus. Die Predigt von dem Elend des Daseins und von der Sündhaftigkeit allen Wollens und allen Sonderdaseins, die Botschaft von der Entwicklung der Welt aus sich selbst und von der Wiederkehr des Gleichen, die Philosophie der Selbstverneinung und von der Aufhebung des Willens zum Dasein, die Stimmungen des Weltschmerzes und der Resignation, die Verzichtleistung auf die Metaphysik des Schöpfergottes und

die große Hoffnung des kommenden Gottesreiches: all das sind Einflüsse jenes einseitigen Idealismus und Aszetismus des arischen Ostens, der, selber am Diesseits verzweifelnd, auch das ganze Ideal des wahren Jenseits verloren hat und die ganze Fülle des Jenseits in der einseitigen Verneinung des Diesseits und der menschlichen Eigenpersönlichkeit findet. Daß Idealismus und Quietismus auch auf unsere Kulturwelt ihren Reiz ausüben, daß die Idee vom Karma und der Wiedererneuerung, die monistische Umgestaltung der Menschwerdung und Erlösung in den Avataras des Gott Heilandes Vischnu und in den Inkarnationen Buddhas und der heiligen Mönche die mystischen Geister bei uns bezaubern, kann nicht wundernehmen. Es gilt darum in der Zukunft einen ernsten Geisteskampf, ob der Preis der höchsten Wahrheit und der reinsten Sittlichkeit dem Gottesglauben des Christentums oder dem idealistischen Monismus der brahmanischen und buddhistischen Entwicklungslehre gebühre? Die Triumphe, welche die Weltanschauung des Ostens auf dem Gebiete unserer modernen Wissenschaft und Ethik erzielt hat, können eben leicht über die unheilvollen Wirkungen hinwegtäuschen, an denen die Kulturwelt des Brahmanismus und Buddhismus krankt, und zwar deshalb, weil der Geist dieser Religionen ihr Wesen und Schicksal bestimmt.

III. Die Kultur des Christentums.

Wodurch haben die christlichen Völker die Hegemonie des Geistes und der Macht erzielt? Die Beantwortung der Frage ist von Bedeutung für die Erkenntnis, denn es handelt sich dabei um eine sehr wichtige Wahrheit. Der Gang, den die Weltgeschichte genommen hat, ist kein Zufall, er fordert seinen hinreichenden Erklärungsgrund. Die Beantwortung dieser Frage ist auch von der größten Bedeutung für die Zukunft. Was uns seither zum Höchsten verholfen hat, muß auch fürderhin gepflegt und in gesteigerter Gewissenhaftigkeit gepflegt werden. Vielleicht wurden die Kraftquellen unserer Kultur noch nicht in dem Maße ausgenützt, wie sie es verdienen, weil sie noch nicht hinreichend gewürdigt worden sind. Für den Vergleich mit den anderen Weltkulturen und Weltreligionen sind ja die notwendigen Voraussetzungen erst durch die letzten Jahrzehnte geschaffen worden.

In beiden Kulturwelten des Ostens fehlt die hohe Wertschätzung der Persönlichkeit, zu welcher das Christentum den Grund gelegt und die Völker erzogen hat. Die Religion drückt es anders aus, sie spricht vom unendlichen Werte der Menschenseele. Gott ist die höchste Persönlichkeit und darum die ewige Vollkommenheit und Macht, darum Grund und Zweck der Welt. Darum ist die Persönlichkeit das Ebenbild Gottes im Menschen und deren charakteristische Ausgestaltung der Endzweck der ganzen Schöpfung und der ganzen Weltentwicklung.. — Als Persönlichkeit ist der Mensch für die Wahrheit und Vollkommenheit bestimmt. Als solche behauptet jedes Leben seinen eigenen Wert, ganz abgesehen davon, ob dabei ein anderweitiger Nutzen herausgekommen ist. Wenn es kein höheres Gut gibt als Wahrheit und Vollkommenheit, so kann es auch nichts Höheres geben als die Seele, die Persönlichkeit, weil sie der lebendige Brennpunkt alles Wahren und Guten ist. Damit wird der einzelne zum freien Selbstzweck der Natur gegenüber, aber auch zum freien Weltzweck der Gesellschaft gegenüber. Der Mensch als Persönlichkeit im christlichen Sinne geht seiner Bedeutung nach weder in der Familie, noch im Staate, noch in der Kirche unter. Gleichwohl verliert weder Familie noch Staat, weder die bürgerliche noch die religiöse Gemeinschaft dabei. Denn wenn die Glieder an Wert und Bedeutung gewinnen, wächst auch Würde und Kraft der Gemeinschaft.

Vom Christentum wird die Pflege der Persönlichkeit gefordert, denn sie ist der Brennpunkt der unendlichen Fülle des Wahren und Guten. Daß sie das sein und werden kann, dafür bürgt die Persönlichkeit des unendlichen Gottes. Die Persönlichkeit ist mehr als Individualität; ihr Wesen liegt nicht in der zeiträumlichen Bedingtheit oder Beschränktheit, sondern in der inneren Aufgeschlossenheit für das Unendliche, für das Wahre und Gute. Darum wird sie durch die Unendlichkeit auch nicht gesprengt. Darum ist das persönliche Einzeldasein auch kein Übel, keine Schranke, keine Fessel, von der man sich befreien und erlösen muß. Aus diesem Grunde erstrebt ja die Weisheit Indiens die Flucht und Erlösung von dem, was uns das Idealste ist: der Brahmanismus und Buddhismus will Erlösung von der selbstbewußten und selbstmächtigen Persönlichkeit.

Der Idealismus des Ostens erkennt ganz richtig, daß man der Persönlichkeit nur dadurch entflieht, wenn man die *Tätigkeit* meidet, wenn man die Wurzeln *tatkräftigen Strebens, Schaffens und Ringens* abtötet, wenn man den Willen zum *Wirken* verneint. Anderseits ist das notwendige Ideal des Christentums die *freie Arbeit*, der zielbewußte Kampf um die durch Denkbetätigung zu erringende Wahrheit, um die durch fortgesetzte Willensanstrengung zu erzielende Herrschaft des Geistes über die eigene und über die umgebende Natur. Die Pflege der Persönlichkeit ist Kultus und Kultur der Arbeit, die hohe Schule der Tatkraft. Auch hierfür ist Gott, die ewige Denk- und Willenstat, das Vorbild und Gesetz. Sogar das dritte Gebot des Dekalogs begründet die Arbeitspflicht des Menschen durch das Vorbild der Tätigkeit Gottes. Wohl hat die *chinesische* Kulturwelt das Ideal der Arbeit mit der christlichen Weltanschauung gemein. Allein es fehlt dort das ewige Ziel und der innere Zweck. Darum bleibt die Arbeit dort die Form der Vergänglichkeit, die besondere menschliche Art für das eherne Gesetz vom Umsatz der Kraft. Die Arbeit reibt dort die Persönlichkeit auf — wie auch die Gesamtheit den einzelnen aufzehrt und nur so weit gelten läßt, als er dem Ganzen dient und sich selber in ihrem Dienste vergißt.

Anders im Christentum. Die Tätigkeit als solche ruft zur *Gemeinschaft*. Mit vereinten Kräften! Der Zweck der großen Lebensarbeit, der inneren Bereicherung und ursächlichen Entfaltung der charaktervollen Persönlichkeit ist *ein und derselbe* für alle, wenn auch nicht gleichförmig für alle. Zweck und Arbeit einigen für Zeit und Ewigkeit, weil beide sowohl in der Zeit wie in der Ewigkeit ihren Wert behaupten. Die Wahrheit ist hienieden das Höchste und kann theoretisch und praktisch nur durch den Wettbewerb der gemeinsamen Kraftanspannung gefördert werden. Was der einzelne dafür leistet, bereichert ihn selber, jeden anderen und zugleich die Gesamtheit. Wenn Wahrheit und Charakterbildung die höchsten Arbeitsziele sind, dann gewinnt jeder durch die Arbeit eines jeden und aller, dann gewinnt jeder für sich in erster Linie, was er in selbstvergessener Arbeit für das Ganze, für das Ideal, für den Nebenmenschen, für den Fortschritt und die Wohlfahrt des Geringsten zum Opfer bringt — auch wenn

es das heldenmütige Opfer des eigenen Lebens ist. Die Gemeinschaft gewinnt durch die Persönlichkeit, und ebenso wird die Persönlichkeit trotz aller Hingabe zum Selbstzweck, auch in der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft aber erlangt selbst eine ewige Bedeutung, weil ihre Glieder die Würde des Selbstzwecks und damit einer unerschöpflichen Lebensaufgabe haben. Das Leben, seine Kraft und Seligkeit kann sich weder für den einzelnen noch das Ganze jemals erschöpfen, weil sich die Tätigkeit, ihr Inhalt und ihr Ziel nie erschöpft.

Persönlichkeit, Tätigkeit, Gemeinschaft leuchtet der christlichen Kulturwelt als das dreieinige Urbild aller Vollkommenheit aus dem Gottesbegriff vom Himmel entgegen und erzieht in der Kraft dieses Glaubens die Menschenwelt zum Gottesreiche für das vergängliche Diesseits wie für das unvergängliche Jenseits! »Gott alles in allen.«

Die Religion des Geistes.

Eine Pfingstbetrachtung.[1]

Der Heilige Geist war und ist der große Beweis für Christus, die lebendige Apologie für die Göttlichkeit des Christentums. Der Pfingsttag hat den Gekreuzigten vor denjenigen gerechtfertigt, welche ihn als Verbrecher gegen das heilige Gesetz und als Friedensstörer zum Tode verurteilt hatten. Es war nicht etwa eine fromme Wendung, wenn Christus in seinen Abschiedsreden versichert, der Heilige Geist werde als Zeuge für ihn eintreten. Der Heilige Geist tut es noch heute und gibt Zeugnis für den, der die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit auf Erden begründet hat, der die Welt gelehrt hat, Gott durch das zu verherrlichen, was Gottes Vorzug und Wesen ist. Gott ist Geist, darum muß er im Geiste und durch Geistestaten angebetet werden: auch beim Gebet. Gott ist die Wahrheit: darum wird er durch den Dienst der Wahrheit verehrt. Gott ist die Liebe: darum lautet die Frage des Weltenrichters, ob man Gott durch die Werke der Nächstenliebe gedient habe.

Die Herabkunft des Gottesgeistes wurde daran erkannt, daß die Jünger Christi in allen Sprachen des Gedankens und der Weisheit zu reden begannen, aber auch in allen Sprachen der Liebe und der Kraft, der Heiligkeit und der Gerechtigkeit. Diese gewaltige Sprache, die erfinderisch ist in ihren Ausdrucksweisen, unerschöpflich und unermüdlich im Kampf mit den Vorurteilen und Irrtümern, mit der vielgestaltigen Schwäche und Not, ist die Sprache des Heiligen Geistes. Wo der lebendigmachende Geist der Wahrheit ist, da schafft sich der allzeit forschende Geist immer

---

[1] »Das zwanzigste Jahrhundert«, Nr. 21. 1904.

wieder von neuem das zeitgemäße Wort. Nicht nur ein einziges, um es allen aufzunötigen, sondern eine Fülle, um von allen verstanden zu werden, so viele sich von den verschiedensten Ausgangspunkten geistiger Entwicklung vor die große Frage der Wahrheit hingestellt finden und von den mannigfaltigsten Gesichtspunkten aus die weltgeschichtliche Tatsache des Christentums betrachten. Alle sind etwas eigenartig: vor allem aber diejenigen, welche einen geistigen Werdegang durchgemacht haben. Die geistige Freizügigkeit und das Zusammenströmen aller religiösen und philosophischen Weltanschauungen auf dem großen Marktplatz des Kulturlebens begünstigt die Verschiedenartigkeit der Denk- und Sinnesweisen. Wenn jemals, so fordert die Gegenwart, daß auch die Kirche und deren Jünger in allen Geistessprachen zu ihr sprechen. Es handelt sich also nicht um »Konzessionen an die ungläubige Wissenschaft«, sondern um den Beweis, daß die Vertreter des Christentums nicht etwa, wie behauptet wird, im Banne einer wissenschaftlich überwundenen Weltanschauung stehen. Als der charakteristische Grundzug dieser Weltanschauung gilt nicht etwa der Gottes- und Schöpfungsglaube, sondern die Tendenz, das Weltganze möglichst eng in Raum und Zeit zu begrenzen. Dazu kommt die Forderung, möglichst wenig selbsttätige Kraft und Entwicklung in der Natur anzunehmen, sowie dieselbe nicht als eine ursächliche Einheit, sondern als einen Komplex vieler Einzeldinge zu denken.

Aus all dem ergibt sich, daß die Idee des Heiligen Geistes und seines Waltens von innen heraus, in der Schöpfung und Weltgeschichte, in der Seele und in der Kirche, äußerst geeignet ist, die ganze Weltanschauung im Sinne der modernen Auffassung großartig und tief zu gestalten. Jene alte theologische Weltanschauung, die sich noch immer vielfach als die allein korrekt-kirchliche geltend machen will, während sie faktisch nur die spätmittelalterliche ist, empfand den Heiligen Geist stets als eine fremdartige Größe. Sie wußte nicht viel mit ihm anzufangen: man hat diesen Eindruck auch heute noch. Die Kritik nimmt davon Anlaß, eine sehr peinliche Einwendung gegen den Offenbarungsursprung des kirchlichen Christentums oder gegen die Identität des kirchlichen Christentums mit jenem Christentum zu erheben, welches den Hl. Geist wirklich als göttliches Lebensprinzip

empfand und dann nach ihm hungerte und dürstete. Vom apostolischen Christentum muß man das wirklich sagen. Welche Initiative, welche Fruchtbarkeit des christlichen Gedankens und der christlichen Liebe! Welche ungeteilte Hinwendung des religiösen Lebens auf die Gottheit, auf die schöpferische, erlösende und heiligende Liebe!

Das apostolische Christentum war wirklich ein Christentum des Geistes. Es ist eines der tiefsten Erkenntnisse geschichtlicher Beobachtung, was Harnack von der apostolischen Zeit sagt: »Das Wesentliche ist: den Heiligen Geist empfangen haben und durch ihn handeln bedeutet eine Selbständigkeit und Unmittelbarkeit des religiösen Empfindens und Lebens und eine innere Verbindung mit Gott, der als die mächtigste Wirklichkeit gespürt wurde, wie man sie bei der entschlossenen Unterordnung unter die Autorität Jesu nicht erwartet. Gotteskindschaft und Begabung mit seinem Geist fallen mit der Jüngerschaft Christi einfach zusammen. Daß die Jüngerschaft nur dann wirklich vorhanden ist, wenn der Mensch von dem Geiste Gottes durchwaltet ist, weiß noch die Apostelgeschichte sehr wohl. Die Ausgießung des Heiligen Geistes hat sie an die Spitze ihrer Erzählungen gestellt. Ihr Verfasser ist sich bewußt, daß die christliche Religion nicht die letzte und höchste wäre, wenn nicht jeder einzelne durch sie unmittelbar und lebendig mit Gott verbunden wäre. Das Ineinander der vollen gehorsamen Unterordnung unter den »Herrn« und der Freiheit im Geiste ist das Siegel ihrer Größe. Die Wirkungen des Geistes zeigten sich auf allen Gebieten, in der Sphäre des Wollens und Handelns, in tiefen Spekulationen und im zartesten Verständnis für das Sittliche. . . . Das ist das andere Merkmal der Eigenart und Größe dieser Religion, daß sie die elementare Kräftigkeit, welche sie entbunden hat, nicht überschätzte, daß sie ihren geistigen Inhalt und ihre Zucht triumphieren ließ über alle Ekstasen, und daß sie sich in der Überzeugung nicht erschüttern ließ, der Geist Gottes, wie immer er sich auch offenbaren möge, sei ein Geist der Heiligkeit und der Liebe.« Wesen des Christent. 9. Vorl.

Das Christentum bedarf der Durchdringung mit dem Prinzip des Heiligen Geistes, um der überall arbeitenden Wissenschaft und Ethik siegreich gegenübertreten zu können. Was dem Christentum

bei seinem ersten Auftreten zustatten kam, war die unzweifelhafte Gewißheit, welche auch den Gegnern bald fühlbar wurde, daß er die ganze Weltanschauung und Lebensauffassung auf eine wesentlich höhere Stufe hinaufgehoben habe. Der Monotheismus gab den Gläubigen jenes Gefühl der grundsätzlichen Überlegenheit, welches der Nüchterne dem Trunkenen gegenüber empfindet, der Erwachsene dem Unreifen gegenüber, der im Tageslicht Wandelnde gegenüber der Dunkelheit. Ist das heutzutage noch so? Man behauptet ja gegnerischerseits sogar, daß das kirchliche Christentum jenen hohen und imponierenden Gottesbegriff seines Ursprungs faktisch eingebüßt habe; im Volkschristentum und sogar in gewissen theologischen Schultheorien sei er sicher nicht mehr vorhanden. In allen Formen sei er zum toten Erbgut herabgedrückt worden. Der Monismus des Geistes und der Entwicklung ist vielmehr selbst von dem Gefühl grundsätzlicher Überlegenheit durchdrungen und schaut von der Höhe einer ins Unendliche erweiterten Weltauffassung sowie einer uneigennützigen und autonomen Sittlichkeit auf das kirchliche Christentum herab, das nur mit Not sein monotheistisches Bekenntnis mit der widersprechenden Praxis zu vereinigen vermöge und mit noch größerer Not sich gegen die Kritik seiner geschichtlichen Grundlagen von Fall zu Fall rette.

Die Arbeitsaufgabe unserer Zeit ist demgegenüber unzweifelhaft bestimmt. Wer der Kirche nützen will, muß darauf sehen, daß die ganze Höhenlage des gläubigen Denkens und Strebens, auch die des religiösen Lebens, gehoben werde. Es bedarf dazu keiner Konzession an die ungläubige Wissenschaft, wohl aber der folgestrengen Durchführung der großen Grundwahrheiten des Christentums im kirchlich-religiösen Leben. Die Hauptsache darf nicht vom Nebensächlichen und Menschlich-Zeitgeschichtlichen aus umgestaltet werden, sondern das letztere darf nur so weit Duldung und Pflege erhalten, als es sich dem göttlichen Wesen des Christentums dienend eingliedert und demselben nicht die Herzen und das Leben entzieht.

Man hat schon die Pflege der Apologetik in diesem Organ des Fortschritts vermißt. Allein mit jener Apologetik, welche den Eindruck einer gutgemeinten Tendenzwissenschaft und einer ebenso willfährigen als kritiklosen Rechtfertigung alles Mensch-

lichen in der Kirche hervorruft, ist der Kirche heutzutage nicht gedient. Vielfach beweist diese landläufige Apologetik »um jeden Preis« nur eins: daß man die Kraft der gegnerischen Vorwürfe gar nicht versteht, und daß man von der naiven Meinung beherrscht ist, Vorwürfe in Hinsicht auf den Geist der Religion könnten nur unter der Bedingung begründet sein, daß man sich ausdrücklich zu ihrem Inhalt bekennt. Die einzig überzeugende Apologetik ist der Beweis und Erweis des Geistes: er bekundet sich durch die Höhe des ganzen geistigen Standpunktes und durch die grundsätzliche Pflege dessen, was dem Christentum seine geistige Überlegenheit über alle anderen Weltanschauungen und Sittlichkeitstheorien gibt. Das ist der Geist und die Sprachenfülle des Pfingstfestes.

Gesetz und Gottesglaube.

Eine Erwiderung auf Professor Ladenburgs Angriffe.[1]

Vortrag am 7. April 1904 zu Breslau.[2]

(Nach einem Stenogramm.)

Hochansehnliche Versammlung! Die Vorurteilslosigkeit verpflichtet den denkenden Geist, aus der Enge der eigenen Gewohnheiten des Wissens und Urteilens hinauszutreten und diejenigen Gesichtspunkte sich immer wiederum anzueignen, welche von einem, sei es befreundeten, sei es fremden oder gegnerischen Standpunkte die große Wahrheitsaufgabe, die alle Denkenden bewegt und in Spannung hält, aufhellen können, um so mit geschärfter Sehkraft die alten Fragen in neuer Weise zu vollkommener Beantwortung emporzuführen. Diese Gesinnung ist es, welche mich bei der, wie es scheint, polemisch-kritischen Ausführung bestimmt und leitet. Es ist nach meinem Urteil, und ich glaube da mit dem Ihrigen mich eins zu wissen, eine nicht hinreichende Grundlage für eine so weittragende Erörterung, wenn sie sich an zufällige Enunziationen eines einzelnen Gelehrten anschließen wollte, wenn auch die Naturforscher-Versammlung, auf welcher Professor Ladenburgs Vortrag gehalten wurde, seinen Ausführungen eine größere Bedeutung geben kann. Allein die Sache, welche dabei in Frage kam und kommt, ist es, welche auch jetzt noch, nachdem ein halbes Jahr darüber hingegangen und eine Menge von Kundgebungen, Prüfungen und Untersuchungen darüber vollzogen wurden, geeignet erscheint, die öffentliche Aufmerksamkeit in Anspruch zu nehmen. Wenn ich nun an die Sache

---

[1] Inzwischen im Druck erschienen unter dem Titel: Über den Einfluß der Naturwissenschaften auf die Weltanschauung. Vortrag, gehalten auf der 75. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Kassel am 21. Sept. 1903 von Albert Ladenburg, o. Prof. der Chemie an der Universität Breslau. 35 S. gr. 8°. Leipzig, Veit u. Co. 1903. M. 1,—

[2] »Schlesische Volkszeitung«, Breslau, No. 157, 159, 161, 163. 1904.

selbst herantrete, so geschieht es im Zusammenhange mit dem eben Gesagten nicht in der Weise, daß ich den Ausführungen des Herrn Professors Ladenburg in seiner Rede auf der Naturforscher-Versammlung in Kassel folge, sondern so, daß ich aus seiner Gedankenentwicklung dasjenige herausnehme, was als der eigentliche Gedankeninhalt in derselben enthalten ist, nicht in kleinlicher Kritik es herabziehend oder abschwächend oder einseitig verzerrend, wie es Gegner gewöhnlich zu tun lieben, sondern es vielmehr steigernd, erhöhend und in der ganzen Kraft grundsätzlicher Bedeutung würdigend, um dann mit den Gesichtspunkten des naturwissenschaftlichen Denkens an die große Wahrheitsfrage, die er in dieser Rede aufgeworfen hat, heranzutreten.

Das Gesetz und seine Bedeutung.

Wenn ich den Vortrag Ladenburgs überblicke, so ist es ein Ideal, in dem er den vollen Ersatz für Gott, Unsterblichkeit und Offenbarungsreligion findet, und dieses eine Ideal heißt Gesetz. Das Gesetz, unerbittlich, majestätisch, das in seiner Kraft und allgemeinen Gültigkeit keine Diskussion, keine Ausnahme, keine Unterbrechung duldet, dieses Gesetz soll alles erklären. Das Gesetz ist in der Tat eine Macht, eine Idee, die geeignet ist, als Erklärungsgrund angeführt zu werden, und darum kommt nach meinem Ermessen auch dieser Enunziation auf der Naturforscherversammlung eine über die zufälligen Mängel der Ausführungen und Begründungen hinausgehende Bedeutung zu. Nicht die Einzelheiten des Tages oder des Tagesredners, sondern die Idee, an welche er appelliert hat, die ist geeignet, auch trotz etwaiger zufälliger Mängel einen denkenden Geist vom Gottes- und Unsterblichkeitsglauben, von der Offenbarungsreligion und dem Christentum als der Begründung werktätiger Kulturarbeit und wahren Menschentums wegzulocken, um sich auf eine vermeintlich wissenschaftlich haltbarere und geschichtlich besser geprüfte Grundlage zu stellen. Dieses von allen ernsten Geistern und Gewissen anerkannte Ideal der Kulturarbeit und werktätigen Menschenliebe strebt die Gesellschaft durchzuführen. Das Gesetz erscheint uns als Grundlage und Formel der Weltanschauung vor allem dazu geeignet, aus dem Grunde, weil wir, wenn wir an das Gesetz appellieren, die Willkür und den Zufall ausgeschlossen wissen,

weil wir, wenn wir vom Gesetz vernehmen, die Überzeugung und die Bürgschaft haben, daß es nicht eine durch irgendwelche fremdartige Beweggründe bestimmte und geleitete Ursache sei, die in Frage kommt bei der Naturentfaltung und Geschichtsentwicklung. Allein das Gesetz kann trotzdem nur als erklärende Ursache gelten, wenn es eine lebendige und wirksame Macht ist, die sich in ihm ausspricht, also Weisheit und Willensmacht. Das Gesetz ist nicht ohne eine gesetzgebende Willensmacht zu denken. Im Gesetze ist entweder diese Macht selbst enthalten, oder sie ist über und hinter ihm. Beim Gesetze sind wir alle gewöhnt, an eine gesetzgebende Geistes- und Willensmacht zu denken, und zwar an eine solche, welche nicht zufälligen, willkürlichen, nebensächlichen Einflüssen und Beweggründen ausgesetzt ist. Darum bezaubert das Gesetz, wenn es als Erklärungsgrund angewandt wird, und die Frage ist nur die: Findet das Gesetz als Erklärungsgrund der Welt, der Natur und der Geschichte seine sachgemäße Anerkennung und seine folgenstrenge Anwendung und Durchführung, seinen Umfang und Inhalt in besserer und richtigerer Weise in jener Richtung, in die uns Ladenburgs und Häckels naturwissenschaftlicher Monismus verweist, oder auf dem Boden des Gottesglaubens und Christentums? Die Majestät des Gesetzes taste ich nicht an, ich frage nur, welches ist der Kultus, die Anerkennung des wissenschaftlichen Denkens und des praktischen Wollens, welche der Monismus der naturwissenschaftlichen Weltanschauung diesem Ideale zollt, und welches ist der Kultus des Denkens und Wollens, der auf dem Boden des Glaubens, des Christentums und der Offenbarung ihm gezollt wird?

1. Das Gesetz und die Welt des Leblosen.

Es sind drei Grundgesetze allgemein gültiger Normen, in die der ganze Naturlauf fest eingeschlossen ist, auf die uns Ladenburg verweist, mit dem Zusatz, daß aus ihnen wohl alle Ereignisse und Tatbestände erklärt werden können. Er ist das Gesetz der Gravitation der Massen, das der Unzerstörbarkeit der Materie und des Stoffes, und das Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Zu diesen drei großen Grundgesetzen kommen noch einige andere von minderer Bedeutung, welche nicht so allgemeinen

Wert haben. Es fragt sich, ob wir in diesen Gesetzen für die Erklärung der Welttatsache die hinreichende Lösung finden, ein Licht im Sinne des vollen Verständnisses, welches von der Vernunft begehrt wird und zur Regelung unserer ganzen Lebensaufgabe und unseres Zieles notwendig ist; nicht bloß ein Licht, das zur Befriedigung der Neugierde, sei es auch Wißbegierde, sondern zur Beurteilung der Wirklichkeit ausreicht.

Schauen wir vor allem in die Natur selbst, in die Natur, welche die Astronomie ins Unendliche erweitert, welche die Chemie ins Kleinste und Verborgenste, in die geheimste Werkstätte des Wirkens zurückverfolgt, welche die Physik in den eigentümlichen wechselseitigen Beziehungen der geheimnisvoll gewordenen Körper erforscht, auf die Gravitation, welche die Beziehungen der großen Massen der Weltkörper, der Weltsysteme, der Sternenheere in den bekannten festen Verhältnissen regelt, auf die Zusammensetzung des Stoffes in Atome, oder wie immer wir die kleinsten Masseneinheiten oder Ätherteilchen zu nennen haben, so sagen uns die drei Gesetze doch nicht, woher die Formenfülle der anorganischen Welt in ihren mechanischen Einheiten im Kleinen und im Großen, ferner woher die Formenfülle der chemischen Körpermischungen kommt, alle jene eigentümliche Gestaltung des Werdens und Wesens und der Körperbildung, welche es überhaupt erst möglich machen, daß von einer Wechselbeziehung der großen Massen in den Sternenverhältnissen und der Körper in den Atomverhältnissen der wägbaren und unwägbaren Materie gesprochen werden kann. Wenn Gravitation eine Anziehung und Abstoßung der Massen sein soll, um das Gleichgewicht, welches in ihren Verhältnissen die Ordnung der großen Himmelswelt ist, herzustellen, so müssen zuerst die Masseneinheiten, die Einzelwelten und Weltsysteme vorhanden sein. Ich weiß wohl, daß es viele Hypothesen gibt, die wie die Kant-Laplacesche Theorie in der Form einer mechanischen Entwicklung den Fortschritt vom Chaos zum Kosmos erklären wollen: allein das, worauf alles ankommt, wird dabei immer stillschweigend vorausgesetzt, nämlich woher die Atome entstanden sind, welche durch die Anziehung zusammengehalten werden. Die Gliederung der wägbaren und unwägbaren Materie in körperliche Einheiten ist es, was sich als der wirksame Kern des ganzen Weltbaues darstellt,

von der Erde an, die von der Sonne im Banne ihrer Anziehungskraft gehalten wird, bis hinaus zu den unerforschlichen Fixsternwelten. Die Frage ist die wichtigste, was den gleichgültigen Stoff aus seiner ursprünglichen Gleichgewichtslage brachte und in ganz bestimmte Tätigkeit versetzte.

Woher stammen die Urnebel, von denen sich die Weltsysteme gebildet haben? Warum traten sie erst in bestimmtem Zeitpunkt in wirbelnde Bewegung? Einige solcher Stoffmassen zeigt uns die Astronomie am Himmel als Sternennebel, wie sie, als werdende Welten in der Gegenwart oder in den Zeiten, von denen uns die Lichtstrahlen erzählen, entstanden, auf unsere Erde herabstrahlen. Diese Hauptfrage nach dem Ursprung der Materie und ihres Urnebelzustandes wird dabei außer acht gelassen. Das ist schon oft gesagt worden, aber muß immer wieder gesagt werden, besonders wenn trotzdem in anspruchsvollen Ausführungen über Gott und Unsterblichkeit, über Offenbarung und Christentum und über das Gotteswort: Es werde Licht und über die Verpflichtung für ein ewiges Ziel entschieden wird. Das eine, worauf alles ankommt, ist die Frage, woher die Materie stammt und woher die Gesetze stammen, welche in der Welt im großen und in den kleinsten Körperbildungen tätig sind, woher die bestimmte Wesensart der Weltkörper wie der chemischen Körper stammt. Woher das alles ist, das erklären uns jene drei Grundgesetze **nicht**. Das Gesetz erklärt nicht, sondern ist nur eine Formel, welche nur sagt, daß diese Verhältnisse eben bestehen. Übrigens sind die drei Gesetze nicht eigentlich neue Entdeckungen, insofern der eigentliche Kern ihres Inhaltes in Betracht kommt. Neu ist der exakte naturwissenschaftliche Nachweis. Die Unzerstörbarkeit der Materie und die Erhaltung der in der Natur wirkenden Kraft sind zu allen Zeiten, gestützt auf allgemeine Gründe, angenommen worden, exakt nachgewiesen ist das alles erst von der neueren Naturwissenschaft. Aber das Geheimnis vorausgesetzt und auch in den Volksausdrücken wie »Aus nichts wird nichts« angedeutet, war es schon von Anfang an in das Bewußtsein der Menschen eingedrungen, es war sodann in der von der Naturforschung vielfach geringgeschätzten Heiligen Schrift, im Alten Testament, darauf hingedeutet

worden, indem die Krone der Schöpfung, das Ebenbild Gottes, der Mensch, aus dem Staube der Erde gebildet und in den Staub der Erde als in die unzerstörbare Materie wiederum zurückkehrend dargestellt wird. In dieser liegt alles stoffliche Material zu jeglicher Wesensbildung. Sie ist aus dem Vorrat des Gesamtmaterials der Welt entstanden und wird wiederum in sie zurückkehren. Das ist eigentlich niemals bestritten worden, und selbst dann, wenn wir, wie es vielfach infolge der menschlichen Eigenart vorkommen kann, uns auch bemühen, möglichst einfältig die heiligen Texte der ehrwürdigen Urkunde der Offenbarung, die allbekannte Geschichte von der Erschaffung des Menschen aufzufassen, so wird doch das herauskommen, daß man meint, der Schöpfer habe nach der Darstellung der Genesis den Menschen aus einem schon vorhandenen Stoffe gemacht. Darin ist, wenn man die biblische Sprache in die wissenschaftliche übersetzt, nichts anderes gesagt als: alles, was der Mensch materiell ist, das ist genommen aus dem Gesamtvorrat des Stoffes und kehrt in diesen Gesamtvorrat restlos zurück. Ebenso ist alle mechanische Kraft, alle chemisch-physikalische Energie in dem menschlichen wie tierischen Organismus, in der Menschen-, Tier- und Pflanzenwelt wie in jeglichem Naturwirken im Gesamtbereich vorhanden und wird ohne Zunahme und Abnahme wieder in den Gesamtbereich aufgenommen, fortwirkend, weil alle Kraft fortbesteht.

Durch dieses Gesetz ist gar nichts für die Erklärung gewonnen, warum überhaupt die Formenfülle der anorganischen und chemischen Körperbildungen und Organismen des Tier- und Menschenwesens entstanden ist. Wenn wir wissen, daß alles, was da ist, von den kleinsten Mischungen an, aus dem großen Vorrat von Stoff und Kraft gewonnen und wiederum in denselben zurückkehren wird und nie ein Quentchen Kraft und ein Atom Stoff verloren gehen kann, so haben wir noch keine Erklärung dafür, wofür vor allem eine Erklärung zu erwarten und zu fordern ist. Wenn sich's darum handelt, wie so eine solche Fülle von Lebensformen in der Pflanzen- und Tierwelt überhaupt entstanden ist, dann ist das nicht die Hauptsache, woraus das Material besteht, aus welchem diese Wesensbildungen gemacht sind, sondern die Weise, in welcher die Natur

in chemischen Prozessen Körper schafft oder wie sie es durch die organischen Prozesse macht. Wenn wir eine Erklärung dafür suchen, wie das Tierleben in Gattungen und Arten gegliedert ist und warum es entstanden ist, so ist es keine Erklärung, wenn man uns sagt, daß das Material dafür aus dem Naturvorrat von Stoff und Energie genommen ist und dahin wieder zurückgeleitet wird. Niemals hat es die Menschheit bezweifelt, daß die Erde den großen Vorrat darstellt, aus dem alles wird. Wir wollen eine Erklärung dafür haben, woher die Formen chemischer Wesensbildung stammen, woher diese gemeinsame Verbindung und Ausgestaltung der Elemente in den Mischungen kommt, zu schweigen von den physikalischen Kräften, welche die Kraft, den Reichtum und die in ihrer Bedeutung unbestimmbare Wirkungsweise des Lichtes, der Wärme und der Elektrizität, des Magnetismus und was alles noch an Wirkungen verborgen liegt, bilden. Das ist die große Frage, und das erklärt uns keines dieser drei Gesetze. Sie sagen uns wohl, daß das Material an sich etwas Unvermehrbares und Unverminderbares sei, sowohl an Stoff wie auch an Kraft, aber sie geben keine Antwort dafür, woher dieser Vorrat an Material und Kraft kommt. Er selbst ist dadurch, daß er sich nicht ins Nichts verlieren kann, nicht erklärt. Auch wir sind unmöglich der Gefahr ausgesetzt, daß wir mit unserem Körper in das Nichts zurückkehren, daß wir eine Stoffvernichtung erfahren. Allein dadurch haben wir immer noch keine Erklärung, woher die den Menschen bildenden Stoffe kommen und woher alle die Kräfte ihren Ursprung haben, die in ihrer Vereinigung zu unseren Organen und sinnlichen Werkzeugen des Geistes verwertet sind. So ist allerdings unverkennbar dieses Gesetz eine wertvolle Formel, in welcher die Zusammenfassung der Tatsachen eine gewisse Verständlichkeit derselben gibt; aber die Tragweite dieser erklärenden Bedeutung muß exakt und gewissenhaft begrenzt werden.

Ich frage nun, ist diese Trias von allgemein gültigen Gesetzen etwa geeignet, das große Welträtsel der leblosen Natur zu lösen, auch abgesehen von der weiteren Frage, woher diese Trias der Gesetze kommt?

Das Gesetz ist zunächst eine allgemeine Formel, in welcher der Tatbestand zu exaktem Ausdruck gebracht wird. In den drei

allgemeinen Naturgesetzen, auf welche die Wissenschaft so stolz ist, ist also enthalten, daß von dem Materiellen nichts verloren gehen kann, es ist aber nicht darin enthalten, woher die bildenden Kräfte kommen, die aus dem Material die chemischen Verbindungen und die körperlichen Wesen verschiedener Gattung und Art herstellten. Also müssen wir von der Naturwissenschaft erwarten, daß sie auch diese Fragen uns in exakter, wissenschaftlicher und gewissenhafter Weise beantworte, wenn sie den Anspruch erhebt, ein helleres Licht an Stelle des Glaubens zu bringen und das große Welträtsel der Herkunft alles Seienden zu lösen. In dem Gesetz ist wohl ausgesprochen, wie das Materielle sich verändert, aber nicht, wie dieses Material des Unorganischen und Organischen selber zu seiner Wesensbeschaffenheit und zu seinem Dasein gekommen ist. Der große Tatbestand der Formenfülle und der Beziehungen zwischen den Einzelwesen in der mechanischen, physikalisch-chemischen Natur muß erst erklärt werden. Das ist ein Problem, das absolut nicht übersehen werden kann; es muß dafür von der Forschung eine Erklärung geboten werden, und wenn sie diese nicht bieten kann in der Weise, wie sie zur Wahrheitserkenntnis erforderlich ist, so ist sie entweder überhaupt oder wenigstens für den Augenblick nicht imstande, dieses Leben selbst zu erklären.

II. Das Gesetz des Lebens.

Das Leben und das Reich der Lebewesen ist ein reiches, großes Naturgebiet. Das Leben bedeutet eine Bereicherung und Steigerung des Naturwesens und Naturwirkens von ganz eigener und geheimnisvoller Art. Wenn das Gesetz als Mittel der Erklärung gesucht wird, so darf das Gesetz des Lebens nicht übersehen werden.

Was ist denn das Leben? Können wir vom Leben absehen, wenn wir von der Natur sprechen und von der Wirklichkeit der Welt? Was ist das Leben? Naturforscher sind es, die das Rätsel und Geheimnis des Lebens mit all den Mitteln hingebender Kleinarbeit durchleuchten, um seine Natur, seinen Ursprung und seine Entwicklung in den einzelnen Phasen zu verfolgen und in eine Form gesetzmäßiger Verknüpfung aufzulösen. Das Leben ist vor allem, und das ist seine erste Eigentümlichkeit und sein

geheimnisvolles Wesen, das Leben ist Umsatz von Kraft in Stoff, von Funktion in Organisation, von Anlage in Wesensgliederung.

Es ist ein geheimnisvolles Wirken, das sich seine Glieder schafft und sich umsetzt in Organisation. Ich frage nun, wenn Häckel recht hat, und die Biologie bestätigt diese Auffassung, wenn das Leben Umsatz von Kraft in Stoff, von Wirken in Gestaltung ist, ist es dann etwas Materielles, ist es dann etwas, was erschöpfend in den drei genannten Gesetzen zum Ausdruck gebracht werden kann? Aktivität, die von innen heraus ausbricht, das ist das Rätsel des Lebens. Du Bois-Reymond sagt, das Leben sei ein stetiges Werden, ein fortgesetztes Durchrauschtwerden vom Strom der wirkenden Kräfte, während dieser Strom bei den anorganischen Bildungen zum Stillstand komme. Das Anorganische wirkt nicht auf sich selbst, sondern nur nach außen. Das Leben hat sich selbst zum Gegenstand. Es findet in dem von ihm ausgegliederten Organismus seine eigene Betätigung und Entfaltung. Das ist die erste charakteristische Eigentümlichkeit des Lebens, ein Ausdruck der noch nicht verkörperten ungegliederten Kraft, die in einem dem gewöhnlichen Blick entzogenen Stadium das Leben selbst bildet, welches in allen Lebewesen der vielen Gattungen und Arten die Bewunderung des Geistes erregt und den Reichtum der Lebewelt darstellt.

Der zweite eigentümliche Grundzug des Lebens ist die Entfaltung einer beherrschenden Einheit zu ungleichartiger Gliederung und Wirksamkeit, aber so, daß dadurch eine zusammengehörige Wesens- und Lebenseinheit hergestellt wird. Alle Lebewesen pflanzlicher wie tierischer Art bilden in ihrer besonderen Weise ein Ganzes mit ungleichartigen Funktionen, für welche entsprechende Glieder ausgestaltet sind. Diese Ausgliederung des Lebewesens fordert eine bestimmte Umgrenzung im Raum und in der Masse, während die Körperbildungen der leblosen Naturen, wie Seen, Flüsse, Gebirge, nicht an eine bestimmte Ausdehnung und Gestalt gebunden sind. Diese Gliederung des Lebewesens stellt ein System von Lebenstätigkeiten her, durch welche die Bedürfnisse des Lebenden erfüllt und befriedigt werden, das Wachstum, die Ernährung und die Verteidigung gegen störende Einflüsse. Das Leben ist also eine Entfaltung zu einer Einheit durch verschiedene

Funktionen, die für sich selbst, losgelöst vom Ganzen, keine Bedeutung haben würden und nur möglich sind aus dem Ganzen und für das Ganze als zweckmäßiges Zusammenwirken. Das Ganze ist also ein Verein mannigfaltiger zusammengehöriger Funktionen. Aber trotzdem ist es das Ganze, das die Glieder im lebendigen Körper ernährt. Nicht der Magen ernährt sich, sondern im lebendigen Ganzen ist er nur das Organ der Ernährung und wird selber vom Ganzen ernährt: denn seine Funktionen sind nur im lebenden Gesamtorganismus möglich, für sich allein ist kein Glied existenzfähig, sondern nur, indem es dem Ganzen dienend eingegliedert ist. Das Ganze ist ein wunderbar angeordnetes Werk untergeordneter eingegliederter Funktionen, die vom Ganzen aus für das Ganze und im ganzen möglich sind, eine Entfaltung, die nicht losgelöst von der Einheit zu denken ist, sondern nur in dieser Bestand hat. So ist die Nahrungsaufnahme ein wesentliches Glied der Funktionen in dem Lebewesen, ebenso wie die Vermehrung und das Wachstum, die alle von den Lebensinteressen bestimmt sind. Das Lebewesen ist nicht das Produkt der Verhältnisse und der Umgebung, sondern das Beherrschende und Auswählende. Es ist eine übergeordnete Macht, eine Quelle wirkender Kraft, und diese kann nicht aus der Umgebung abgeleitet werden.

Das dritte Eigentümliche ist, wie im Raume eine Gliederung der Einheit zur Einheit, so in der Zeit ein Abwandeln in den verschiedenen Lebensaltern. In wunderbar eigentümlicher Weise findet sich die zeitliche Gliederung und Abwandlung in aufeinanderfolgenden Lebensstufen des Keimens, Aufblühens, Reifens, Welkens in der ganzen Tier- und Pflanzenwelt. Man denke an die Metamorphosen. Auch in zeitlicher Hinsicht gibt es ein Gesetz des Lebens. Solange die Kraft, welche sich in Form und Organisation umsetzt, im Übergewicht ist und die von ihr ausgestaltete Gliederung überwiegt, ist die Zeit der Jugend. Sobald aber das Ausgestaltete der Organisation das Übergewicht über die in ihr ausgestaltende Kraft gewinnt, beginnt das Alter. Solange als das noch nicht Gewordene das Übergewicht hat, solange die Zukunft reicher ist als die Vergangenheit, solange noch die gestaltende Kraft reichlicher strömt als die Ausprägung der Form, in der sie zur Ruhe kommt, ist das Leben im Aufsteigen. Wenn

die Erstarrung vollständig wird, dann hört es auf. Keine Anpassung erfolgt: das Leben stirbt, aber es ergibt sich nicht. Der Tod ist also das Erschöpfen der gestaltenden Kraft in der mehr und mehr überwiegenden Organisation. Der Tod ist das Erstarren der Aktualität in Substantialität. Durch die Fortpflanzung ist ein Ersatz gegeben für diesen eigentümlichen Prozeß, der von Kraft in Stoff, von Funktion in Organisation überleitet.

Es ist diese Dreiheit der Eigentümlichkeiten der Grundzug des Lebens, soweit die Forschung der Biologie die dunkeln Geheimnisse des Lebens zu erhellen vermocht hat. Darin besteht das Gesetz des Lebens. Nun entsteht die Frage, ist dieses eine Bestätigung oder ein Beweis für die Welterklärung, welche uns Häckel und Ladenburg im Namen der Naturforschung als allein wissenschaftlich exakte Lösung bieten? Haben wir die Welttatsache des Lebens verstanden, haben wir sie in ihrer Eigenart erfaßt, wenn wir sie dem Substanzgesetz eingliedern und als einen Spezialfall der Gleichgewichtslage, der Unzerstörbarkeit des Stoffes und der Erhaltung der Kraft betrachten? Daß aus dem Gesamtvorrat der mannigfaltigen Kräfte, die wir als Gravitation, die wir als physikalische Energie und chemische Kraft kennen gelernt haben, das Leben selbst abgeleitet werden muß, das Leben, welches ich Ihnen beschrieben habe, nicht nach theologischen und philosophischen Theorien, sondern beschrieben habe mit Verwertung der naturwissenschaftlichen Theorien eines Häckel, ist eigentlich gar nicht der Fragepunkt. Man will nicht wissen, aus welchem Material das Leben seine Wesensbildung vollzieht, sondern welcher Art die Kraft selber ist, die mit dem vorhandenen mechanischen und chemisch-physikalischen Material arbeitet. Ist dieser Kraft- und Stoffvorrat etwa genügend als der Erklärungsgrund des Lebens, als der Quellgrund der aus dem Inneren hervorbrechenden, in körperliche Gestaltungen sich umsetzenden Lebenswogen? Ich vermeide es, das verdächtige Wort Lebensprinzip zur Anwendung zu bringen. Nicht an dem Worte, an der Sache liegt es. Alles Leben arbeitet mit dem Material, das die Erde — das ist ein Ausdruck für alles Unzerstörbare, Unverminderbare, für allen mechanischen und chemischen Kraft- und Stoffvorrat — bietet. Daß aus diesem Vorrat alles kommt, wissen wir alle. Wenn wir das Material kennen, aus dem ein Kunstbau

aufgeführt ist, wissen wir noch nicht die Erklärungsgründe für diesen Kunstbau. Wenn ich Ihnen sage, daß jener Dom aus Backsteinen oder Bruchsteinen, jener griechische Tempel aus Marmor oder einem anderen Material hergestellt sei, so wissen Sie von dem, was ihn eigentlich zum Kunstbau macht, von seinem Stil und dem Gedanken, der sich in ihm verkörpert, noch nichts. Das Material ist nicht ohne Bedeutung, aber es ist nicht das Entscheidende; es ist unentbehrlich, aber es ist nicht das Charakterisierende. Beim Kunstbau, der die Höhe der lebenden Organisation bei weitem nicht erreicht, kommt es bereits vor allem auf jenes ungreifbare Etwas an, das sich in Gestaltung und Form eigentümlich ausprägt. Diese besondere Form, wie der schaffende, künstlerisch und technisch wirkende Menschengeist das Material zum Werke der Kunst oder Technik gestaltet, das ist das Wesentliche und Entscheidende.

Ein Gesetz des Lebens ist ebenso unentbehrlich bei der Aufzählung und Charakterisierung der Wirklichkeit und des Tatbestandes in der Erfahrungswelt, wie das Gesetz des Materials. Das muß die Naturwissenschaft, wenn sie eine Erklärung der Natur sein will, in Betracht ziehen. Man muß sie darauf hinweisen, daß es nicht bloß ein Gesetz des Materials, sondern ein Gesetz des Lebens gibt. Wenn wir das Gesetz des Lebens mit Verwertung der exakten Forschung uns zergliedert und analysiert haben, so haben wir ein Geheimnis vor uns. Es ist das Leben eine aus der anorganischen Welt unableitbare Grundtatsache. Diese Grundtatsache weist, soweit ihre Ausdehnung, so groß ihre Bedeutung und so geheimnisvoll ihre Tiefe ist, auf einen höheren Erklärungsgrund hin, auf das Urbild des Lebens, auf Gott.

III. Das Gesetz und die Welt des Geistes.

Wir sind indes noch nicht am Ende der Wirklichkeit angelangt. Das Leben, wie es in der Natur verläuft, ist nicht das Ganze, was als Mysterium der zu erforschenden Wirklichkeit uns umgibt und zu der Frage nach dem Woher und Wohin anregt.

Wir haben noch eine andere Welt, eine Welt des Geistes, die so tatsächlich ist wie die Welt des Stoffes, so tatsächlich auch in dem Buche »Welträtsel« von Häckel, so tatsächlich auch

in den Ausführungen Professor Ladenburgs. Wir finden da, und alle Anerkennung sei dem gezollt, daß von den ersten Gedankengängen an im Namen der Wahrheit eine Kritik geübt wird an dem, was Offenbarungsglaube und Christentum den großen Wahrheitsinteressen fördernd oder hemmend geleistet haben, was Wissenschaft, Natur- und Welterforschung dem Gottesglauben, dem Offenbarungsglauben, dem Schöpfungsglauben zu danken oder vorzuwerfen haben. Ob diese Kritik gerechtfertigt ist, ist eine andere Frage. Hier kommt nur in Betracht, daß auch der Naturforscher alles unter den Gesichtspunkt der Wahrheit zu stellen sich genötigt sieht. Wahrheit ist ein zweifellos in Betracht zu ziehender Faktor, eine Sache, für die wir auch jene Naturforscher auf den Plan treten sehen. Es wird der Vorwurf erhoben, als sei es erst licht in den Köpfen und Geistern geworden, als man anfing, an der Offenbarung des persönlichen Gottes in der Religion, von der das Alte Testament die Grundlegung, das Neue die Vollendung ist, zu zweifeln. Also das Licht der Erkenntnis — das ist ein Licht im höheren Sinne als das Licht, das die körperliche Welt erleuchtet und das die sinnlichen Augen schauen. Helles Licht, das ist ja das große Ziel, auf das auch der Monismus der Naturforscher hinstrebt. Ich frage nur: Ist Wahrheit etwas, was zur mechanischen Energie, zu jener Energie gehört, von deren Unvermehrbarkeit und Unverminderbarkeit die Naturwissenschaft zu uns spricht? Gehört die Wahrheit vielleicht in jenen Vorrat von Materie, von dem kein Atom verloren gehen kann? Gehört sie zu dem, was durch die Gravitation der Massen die Welt im Gleichgewicht hält?

Wahrheit ist etwas anderes. Ist Wahrheit etwas, was in den Köpfen von Phantasten entstehen konnte? Dann ist sie nicht Wahrheit, sondern Irrtum, Betrug, Wahngebilde! Wer wird dem Irrtum huldigen wollen, wer wird ein Phantast sein wollen? Die Naturwissenschaft wehrt sich dagegen, sie nimmt in Anspruch, exakte Feststellung der Gesetze der Wirklichkeit zu sein. Wer wird ihr das zum Vorwurf machen wollen? Aber ist denn die Wahrheit etwas, was schon in den genannten drei allgemeinen Weltgesetzen als vorhandene Tatsache anerkannt und gewürdigt worden ist, oder ist Wahrheit etwas Höheres, etwas Neues? Wahrheit wird sie erst im Geiste des Denkenden, da ist

sie möglich, da ist sie lebendig, da vollzieht sich der Sonnenaufgang der Wahrheit. Die Wahrheit ist etwas, wofür die Menschheit mit der ganzen Hingebung ihres inneren Wesens, Schaffens, Suchens und Kämpfens eintritt. Wir sind ja auch hier versammelt, um über einige tiefgreifende Fragen Untersuchungen anzustellen und das zu verteidigen, was wir für die Wahrheit halten. Die Wissenschaft ist dazu da, dem Lichte in den Geistern der Menschen eine Gasse zu bahnen. Wenn also als Wahrheit die innerste Triebkraft unseres Wesens anzuerkennen ist, so müssen wir sagen, daß es ein Reich der Wahrheit gibt. Werden wir nun, um eine besondere Fragestellung hiermit zu verbinden, so hoch wir auch über den Verstand der höheren Tiere denken mögen, irgendwie dafür eintreten, daß eines dieser höheren Tiere Wahrheit suchend ist, im Sinne der exakten Wissenschaft? Verstand im einzelnen, soviel zum Betriebe des Lebens, zum Kampfe des Daseins gehört, findet sich in der Tierwelt, das ist aber nicht der Geist! Der Geist ist wahrheitsuchend und für die Wahrheit als solche interessiertes Erkennen, ganz abgesehen davon, was zu der Befriedigung des Hungers, dem Wohlbefinden des Körpers und was zur Erfüllung der organischen Aufgabe gehört. Der Wahrheit haben so viele gedient und sind dabei heldenmütig zugrunde gegangen, weil ihnen die Wahrheit höher stand als das Leben. Ich brauche nicht an die Märtyrer zu erinnern, ich kann auf die hinweisen, welche, gleichwohl daß sie Materialisten sind, im Dienste ihrer Wissenschaft sich aufreiben, obgleich sie die zerstörenden Kräfte ihrer Hingabe an die Verteidigung dieser Grundsätze kennen. Häckel wird nicht Bedenken tragen, zuzugestehen, daß der Stoffwechsel nicht das Höchste ist, auch vom Standpunkte des Monismus. Die Wahrheitsinteressen sind nicht abgeleitet aus dem Gegensatze mechanischer Kräfte einerseits, oder aus der Umwandlung von physikalischer Energie. Wahrheit ist etwas ganz anderes, vollkommen Verschiedenes. Der Mensch allein ist ihr Träger, das Tier kennt sie nicht, und es ist auch nicht zu erwarten, daß das Tier sie einmal kennen wird. Das Tier ist leibeigen, der Mensch ist wahrheitseigen, trotz der Leibeigenschaft, welche ihm der Kampf ums Dasein oft bringt, und trotz der Zwangsarbeit, die schon am Anfange des heiligen Buches als Gottesurteil über die Sünde ausgesprochen ist. Es ist

unmöglich, von der großen Tatsache der Wahrheit abzusehen, wenn wir das Gesetz der Wirklichkeit erschöpfend beschreiben wollen.

Ladenburg hat in einer schönen Übersicht in den drei Gesetzen das Gesetz des Materials angegeben; es gibt aber auch ein Gesetz des Lebens, und darüber hat er geschwiegen. Es ist auch ein Gesetz der Wahrheit und des Geistes. Doch der Geist erschöpft sich nicht im Wahrheitsstreben. Wahrheit will Leben, will Kultur, will Gerechtigkeit, will alles das haben, was wir im weitesten und höchsten Sinne Sittlichkeit, Ordnung und Recht nennen, was wir, welches auch die Weltanschauung sei, als das zukünftige Ziel, als die verpflichtende Aufgabe des einzelnen und der Menschheit, der Staaten und der Völker erkennen, das, was mit einer Macht, die stärker ist als die Anziehungskraft der Erde, in unserem Innersten uns verpflichtet und in Dienst nimmt. Gleichwie die Gravitation die Bahnen der Himmelskörper regelt, die chemische Anziehung die Verbindung der Stoffe bestimmt, so wird der Geist von dem Gesetze der Wahrheit und Gerechtigkeit bestimmt.

Es ist ein schönes Sinnbild und verdient, gekannt zu sein, obgleich es nicht Kant war, der zuerst diese Ähnlichkeit empfand und zum Ausdruck brachte, zwischen der gesetzmäßig geregelten Bewegung des Himmels und der Macht, welche in dem sittlichen Empfinden des Menschenherzens herrscht. Die große, geheimnisvolle Gesetzmäßigkeit des gestirnten Himmels entspricht durch die stille ernste Majestät ihrer Herrschaft dem Gesetzesbewußtsein in unserer Brust. Das erste gehört zu der Trias der drei von Ladenburg genannten Gesetze, dieses Gesetz der sittlichen Gerechtigkeit und der Wahrheit aber liegt darin. Es ist allmächtig als Gewissen, welches geheimnisvoll die Leitung unseres Lebens, die Leitung unserer Einzelpersönlichkeit zu dem Notwendigen, Pflichtgemäßen und, wenn es sein muß, in Kampf und Tod, verlangt. Das gibt unserem Inneren einen solchen Wert, aber auch eine solche Widerstands- und Opferkraft, daß wir trotz der Kleinheit unseres Körpers auf die Gesamtheit der Welt von oben herabsehen, als Geister, die einer höheren Macht als ihrem Ziel und ihrer Lebensaufgabe eigen sind, als sie die Natur überhaupt kennt und versteht. Das ist nun ein

ideales Gebiet, dem keine Menschenseele, insofern sie eine ideal gerichtete Weltanschauung besitzt, fernbleiben kann.

Sie finden auch, wenn Sie die Propheten des naturalistischen Monismus, Häckel oder Ladenburg, betrachten, daß in ihrer Gedankenentwicklung dem Gesetze der Wahrheit und sittlichen Vervollkommnung alles Lob gezollt wird. Dem großen Sittengesetz werktätiger Menschenliebe, dem soll der Mensch ganz und gar in Freiheit, als selbstbestimmte Persönlichkeit, sich hingeben. In dieser selbstbestimmten Hingabe liegt nur das Ideal freier gemeinschaftlicher Kulturtätigkeit. Wenn wir dies hervorheben, dann tun wir nicht etwas, was fremd ist, was gewissermaßen erst, wie Amerika zu Kolumbus' Zeiten, entdeckt werden muß, sondern was der Menschheit bekannt war von Anfang an, was den Vertretern des naturwissenschaftlichen Monismus als bekannt, heilig und ehrwürdig gilt.

Aber, frage ich, darf der Forscher, der das große Problem der Welterklärung durch das Ideal des Gesetzes im Gegensatz zum Gottesglauben der Offenbarung zu lösen vorgibt, wenn er die Gebiete der Wirklichkeit überschaut und dieselben umspannend zu erklären sucht, darf er von dem Tatbestand so reden, als ob es nur ein Gesetz des Stoffwechsels gebe, nicht auch ein Gesetz des Guten? Darf er verschweigen, daß es ein Gesetz der Sittlichkeit, eine Pflicht des Guten gibt, den einzelnen und die Gesamtheit an gewisse Grundsätze und Aufgaben bindet, wie das Gravitationsgesetz unbewußt die Massen und Atome in seinem Banne hält? Darf er verschweigen, daß auch dieses die Forderungen aufstellt, von denen die Wirklichkeit beherrscht werden soll? Wir sind der Wahrheit Schuldner, und diese fordert Exaktheit in der Feststellung des Tatbestandes, und dazu gehört, daß sie eine Reihe von sittlichen Verpflichtungen, sittlichen Aufgaben, sittlichen Kulturzielen für den einzelnen als Persönlichkeit und für die menschliche Gemeinschaft aufstellt.

Es fordert diese weltgeschichtliche Erfahrung Wahrheitspflicht, daß wir, wenn wir urteilen wollen über die Grundlagen und Bedingungen der großen Kulturaufgabe im Dienst des Guten, Wahren, Schönen, auf die Geschichte der menschlichen Entwicklung hinschauen. Sie hören von den Vertretern des naturwissenschaftlichen Monismus, daß sie die Grundlage der Offenbarung

als ungenügend und unhaltbar für die fernere Kulturarbeit verwerfen.

Hochansehnliche Versammlung! Die Menschheit hat ihre für unseren Glauben bedeutungsvolle Entwicklungsgeschichte. Sie hat viele Formen und Phasen der Wahrheitsforschung durchgemacht, und jetzt sind wir wiederum dahin gelangt, daß wir die alten Erfahrungen von neuem beginnen und so anfangen, als ob sie nicht von großen Kulturgebieten der Menschheit bereits gemacht worden wären.

Delitzsch und die Assyriologie haben das unter dem Schutt der Jahrtausende begrabene Denken und Streben Babylons und Assyriens und der orientalischen Großmächte ans Licht gezogen und über vieles, insbesondere über die religiöse Weltanschauung, neues Licht gebracht. Wir wollen von dem Streite »Bibel und Babel« ganz absehen. Nur folgendes sei erwähnt: Es ist von einem hiesigen Gelehrten gegenüber Delitzsch dargelegt worden, daß es nicht Monotheismus, sondern Monismus, eine Erklärung der Welt aus der Welt selbst war, welche bei jenen alten Kulturvölkern herrschte.

Diese monistische Weltanschauung war antik in ihrer Form und mythologisch ausgestaltet, die Verschiedenheit in der Form begründet aber keinen inneren Unterschied. Monismus der alten Kulturreligion in Babel und den anderen Großmächten der Urzeit ist im Grundgedanken dieselbe Weltanschauung, wie sie heute Häckel und Ladenburg vertreten und empfehlen. Allein die Probe auf die Kulturkraft monistischer Weltanschauung ist schon gemacht. Der Monismus ist gezählt und gewogen — aber zu leicht befunden. Der Monismus hat diese Völker nicht unsterblich gemacht; trotz ihrer monistischen Auffassung, haben sie sich ausgelebt, nicht so, wie man im Tode auslebt, sondern so, daß sie sich erschöpft haben, daß sie ihren eigentlichen Lebensgehalt eingebüßt haben.

Eine andere Kultur, die noch besteht und vielleicht in jene Zeit zurückreicht, aus der Babylons Kultur stammt, ist die chinesische Kulturwelt, erschreckend in ihrer Erstarrung, aber umstrahlt vom Geiste der Pietät. Sie ist durch und durch scharf ausgeprägter Monismus, und alles, was nur irgend möglich war, denselben in die Herzen und Gewohnheiten des

Volkes einzuführen, ist geschehen. Der Monismus hat die Persönlichkeit gegen den Kultus der Familie und des Staates willig zurückgedrängt und die Freiheit und Sittlichkeit im höheren Sinne nicht befördert. Wenn wir also diese auf sich selbst beschränkte Kultur prüfen, so ergibt sich eine Austrocknung und Mumifizierung des ganzen Volks- und Menschentums. Lernen wir doch von diesen weltgeschichtlichen Erfahrungen! Der Monismus hat lange genug die Menschheit in der Form nationaler Ausprägung in seinem Bann gehalten. Er ist nicht imstande gewesen, das lehrt die Geschichte, die Völker über den toten Punkt der geistigen Erstarrung hinauszuheben und ein stetes Fortschreiten in geistiger Kulturarbeit in dem, was als gemeinsames Ideal allen Kulturnationen eigen ist und war, herbeizuführen. Wir werden durch die Geschichte darauf hingewiesen, zu jenen Quellen des Lebens unsere Zuflucht zu nehmen, die der Persönlichkeit einen inneren Wert als Kulturträger sichern, der unabhängig ist von dem Schicksale der Vergänglichkeit und des Todes, und diese Persönlichkeit zwar verpflichten, für die Gesamtheit der Kulturinteressen hienieden einzutreten, ihr es aber möglich machen, jenes Kulturideal, welches im Reiche Gottes, des im Alten und Neuen Testament geoffenbarten Gottes, enthalten ist, in und durch die Kulturarbeit als den Lebensinhalt der eigenen Persönlichkeit, des Innenmenschen zu erstreben.

Eine zweifache Verpflichtung stellt dieses Ideal auf, die Verpflichtung der Gottes- und der Nächstenliebe, welche durch werktätige Menschenliebe die Persönlichkeit des einzelnen heiligen soll in Wahrheit, in Vollkommenheit, in Fülle der Kraft und Erkenntnis alles dessen, was immer geeignet gefunden werden kann, den Gesamtinteressen zu dienen, um durch Hingebung der aufopfernden Tatkraft, des Diensteifers für das Gesamtwohl die Bedürfnisse sowohl der geistigen wie der leiblichen Not lindern zu helfen. Das alles verleiht der Persönlichkeit einen inneren Mut, und ohne dieses ist das sittliche Prinzip nicht durchführbar. Aber in der Kulturarbeit als solcher findet sie noch kein Ziel und Ende, das findet sie allein durch ihre Hinordnung zu dem überweltlichen Gott, ihrem eigentlichen Endziel. Sie

muß zugleich der Gemeinschaft alles sein, da der Wunsch selbst gewissermaßen in dem großen Naturzusammenhange steht.

Schauen Sie auf die drei Gesetze, wie in ihnen durch die Naturforschung der Mittelpunkt und die Ordnung gefunden worden ist, welche die materielle Welt, die Welt der Massen, des anorganischen und organischen Stoffes, regeln, so finden Sie auch in der Geisteswelt die Persönlichkeit. Die Persönlichkeit ist das wahre Atom, aber nicht ein Atom, das nichts anderes angeht, nicht einen für sich selbst bestehenden, einheitlichen Punkt, sondern eines, das ein Auge besitzt für alle Wahrheit, ein Herz für alle Vollkommenheit, eine Kraft, die um des Guten willen Kraft der Wahrheit des Geistes, Charaktertüchtigkeit, Sitt-chkeit hervorbringt. Das ist's, was jenem Gravitationsgesetz entspricht. Ferner haben wir da, wie die Energie, die in ewigem Gleichmaß weder Vermehrung noch Verminderung erfährt, eine Energie der Krafttätigkeit, der Forschung, die wachsen soll. Wie das Gesetz der Erhaltung der Energie die Erhaltung der Körperwelt bedingt, so ist das Gesetz des Wachstums des Geistigen bis zum Vollbesitz der Wahrheit das Gesetz der Geisterwelt. Vernichten wir dieses Gesetz des Wachstums ins Unendliche, so haben wir das Menschentum vernichtet. Wie dort durch das Gesetz alle Einheit der Materie bedingt wird, so vereinigt hier das Gesetz alle Persönlichkeiten zu der gemeinsamen Arbeit, zu der tatkräftigen Arbeit, zu der wissenschaftlichen, kulturellen, staatlichen, kirchlichen, religiösen Arbeit, zur Arbeit des Fortschritts, zu allen idealen Bestrebungen. In dieser Arbeit, die keine Grenzen kennt hinsichtlich dessen, was sie als Material in der Geschichte und Natur vorfindet, in der eigenen Natur wie in der sonstigen, die in ihrem Material nie zu Ende kommt: Das ist der Jungbrunnen einer unsterblichen Lebensaufgabe für den einzelnen und für die ganze Menschheit. Die Natur ist ein großes Sinnbild für das, was im Geiste Wirklichkeit im höheren Sinne werden soll. Was wir da als höchste Pflicht, als das Wichtigste erkennen, das findet eine tiefere Begründung in der Ewigkeit, in der Gottheit, im Jenseits. Das Zentrum der Wahrheit und Vollkommenheit liegt außer der sinnlichen Welt, es durchdringt, durchstrahlt, durchrauscht den Geist. Es ist in der Sprache

des Glaubens der schöpferische Gott. Diese Wahrheit ist das Gravitations-Zentrum des Geistes und die verpflichtende Macht des Guten, ist das Gravitations-Zentrum der in der gewissenhaften Sittlichkeit sich ausprägenden Persönlichkeit, sie ist das Gravitations-Zentrum des Reiches Gottes. Das Gesetz, es waltet als allgemein-gültige Macht in der Naturwelt des Materials, es waltet aber auch als Lebensquelle in der Naturwelt des Lebens, es waltet in der Wahrheitswelt des Geistes und zieht verpflichtend den Geist an als die unendliche Vollkommenheitsaufgabe des Guten. Als deren freiwillige Organe sehen wir alle unsere höchste Ehre und den Zweck der wissenschaftlichen und religiösen Erkenntnis und Charakterbildung in der Anerkennung dieses ewigen Gesetzes der Wahrheit und sittlichen Freiheit.

Am Webstuhle der Zeit.
Katholische Kirche.

(Türmerjahrbuch 1905.)

Die literarischen Arbeiten auf katholischem Gebiete sind vom Prinzip der kirchlichen Glaubenspflicht beherrscht. Darin prägt sich ihr eigentümliches Wesen aus. Gewiß ist es von höchstem Werte für das Gleichgewicht des großen Wahrheitskampfes, daß es eine Denkweise gibt, welche die heilige Überlieferung und ihr Wahrheitsrecht mit allem Aufgebot von Scharfsinn und Tiefsinn zur Geltung bringen will. Indes ist auch der feste Zentralkörper des kirchlich korrekten Schriftstellertums von literarischen Wandelsternen umkreist, welche sich in größerer oder geringerer Sonnenferne immer noch um den Ausgangspunkt ihres Geisteslebens bewegen, auch nachdem sie mit der Kirche gebrochen haben. Eine Autorität wie die katholische Glaubensüberlieferung verliert ihre Anziehungskraft selten vollständig. Die Form ändert sich, in der sie sich geltend macht; aber gewaltige Nachwirkungen gehen immer von ihr aus.

Noch ein anderer Grund ist wirksam, um der katholischen Literatur trotz ihrer kirchlichen Gebundenheit eine sehr große Mannigfaltigkeit zu geben: der erkenntnistheoretische Standpunkt, von dem aus der Schriftsteller an den religiösen Gegenstand herantritt. Die Verehrung der kirchlichen Lehrautorität ist naturnotwendig vom allergrößten Einfluß auf die ganze Psychologie des Erkenntnislebens. Die persönliche Zuversicht und Sicherheit des Glaubensurteils setzt sich unvermerkt in die Überzeugung um, der Glaubensinhalt sei gewissermaßen unmittelbar selbstverständlich. Zwischen der Offenbarungswahrheit und der Vernunft scheint dann ebensowenig eine ernste Erkenntnisschwierigkeit zu

stehen, wie zwischen der körperlichen Außenwelt und dem gesunden Auge, wenn nur kein böser Wille das Auge verschlossen hält.

Es ist infolgedessen ein großer Unterschied zwischen jenen katholischen Schriften, welche in den religiösen Glaubensgegensätzen eine eigentliche Wahrheitsfrage wirksam sehen, und jenen Schriftstellern, welche glauben, die katholische Glaubenslehre könne ganz gut in wenigen fortüberlieferten Auseinandersetzungen, Beweisen und Widerlegungen mit subjektiv zwingender Überzeugungskraft vorgestellt werden, so daß die Ablehnung nicht mehr Sache denkender Überlegung, sondern eigentlicher Willkür sei. Man kann sagen: die eine und größere Gruppe der hier in Betracht kommenden katholischen Schriften beschäftigt sich weniger mit dem Gegenstand, um ihn als ein sachliches Problem zur geeigneten Untersuchung und Darstellung zu bringen, sondern der Schriftsteller denkt an seine Leser und bemüht sich, ihnen den Gegenstand in möglichst wirksamer Weise einzuprägen und vorzuführen. Man bietet mehr Unterricht als Untersuchung, mehr Belehrung der Personen als Ergründung der Sache.

Es entspricht dieses erfahrungsmäßig einer weitverbreiteten Geistesverfassung der Menschen, auch der gebildeten Stände. Diesem Umstande verdanken Schriften wie L. von Hammersteins »Edgar oder vom Atheismus zur vollen Wahrheit« (Trier, Paulinusdruckerei) ihre Erfolge. Die schriftstellerische Arbeit muß natürlich den geistigen Bedürfnissen der Gesellschaft, wie sie durchschnittsmäßig wirklich beschaffen ist, entgegenkommen. Darum darf man der apologetischen und kirchengeschichtlichen Literatur dieser Art das Recht nicht absprechen. Sie erfüllt ein Bedürfnis. Allerdings meinen Strengere, die Aufgabe der Schriftsteller ziele dahin, daß sie den Leser auf einen höheren Standpunkt des Denkens und zur Selbständigkeit des Urteils erziehe.

Jedenfalls ist auch das Interesse derer ins Auge zu fassen, denen die große Wahrheitsfrage überhaupt und die religiöse insbesondere den ganzen inneren Menschen in Spannung und Aufruhr versetzt. Es sind das jene, bei denen das Denken seine eigentlichen Aufgaben gerade dort findet, wo die ruhigen Seelen nur Selbstverständliches und evidente Wahrheit sehen, die von keinem Vernünftigen ernstlich in Frage gestellt werden können. Diese Ödipusnaturen, die sich als Wahrheitssucher vor die große

Sphinx, vor das ewige Schweigen gestellt und zu einem eigentlichen Kampf mit der verhüllten Wahrheit verpflichtet fühlen, sind die weitaus wenigeren, aber vielleicht die wichtigeren.

Die Entwicklung unserer gärenden Zeit, in der die Sphinx und das verhüllte Bild von Sais wieder wirklich lebendige Großmächte geworden sind, ist so stark, daß sie nicht selten einen Gläubigen der ersten Art allmählich in einen schwerbedrängten Zweifler und Wahrheitssucher umwandelt. Das Bild, das ihm im evidentesten Wahrheitsglanz in die Seele hineingeleuchtet und ihn zum begnadigten Wahrheitsbesitzer gemacht hatte, hüllt sich in immer dunklere Schleier oder gewinnt immer mehr das drohende Ansehen einer grausam höhnenden Sphinx.

Ein ausführliches, vielleicht nur allzu weitläufig ausgeführtes Spiegelbild dieser Wandlungen und Seelenkämpfe bietet das Buch des vormaligen Religionsprofessors Franz Mach: »Das Religions- und Weltproblem.« 2 Bde. Dresden und Leipzig, E. Pierson, 1902. »Vitam impendere vero! Diesen ernsten Wahlspruch«, schreibt Mach, »kann ich wohl mit einem gewissen Rechte auch auf mein Leben und Streben anwenden, und nicht meine Schuld ist es, wenn sich die Ergebnisse vorliegender Untersuchungen mit den offiziellen Kirchenlehren nicht decken. Aber das kann und darf nicht abhalten, die Ergebnisse meiner Arbeit der Öffentlichkeit zu übergeben . . . Nur die Rückkehr zum reinen Monotheismus und damit zum evangelischen Urchristentum könnte uns retten.« LXV.

Franz Mach hat mit der Vollkraft seines Lebens als Religionsprofessor die Aufgabe berufsmäßig zu erfüllen gesucht, den künftigen Akademikern den Weg »zur vollen Wahrheit« des kirchlichen Christentums zu bahnen, den einen vom Atheismus her, den anderen von halbem und teilweisem Unglauben oder Zweifel her. Allein Mach wurde in diesem Bemühen selber aus einem glaubenseifrigen Apologeten zum Kritiker und Zweifler. Schließlich hielt er sich für verpflichtet, aus der Mutterkirche trotz aller Liebe zu ihr auszutreten. Viele Ernstgemeinte sind in ähnlicher Lage: ihnen und ihren Geistesbedürfnissen sollte in höherem Maße Rechnung getragen werden.

Es wäre engherzig, wenn wir nicht im Anschluß hieran eines anderen Wahrheitssuchers gedenken würden, dessen philosophisches

Denkerleben ein stetes Ringen um die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit seiner katholischen Lebensgrundlage war. Es ist Gideon Spicker, der in seinem »Versuch eines neuen Gottesbegriffs« (Stuttgart, Fromann) der Gegenwart die reife Frucht seiner Geistesarbeit dargeboten hat. Spicker empfiehlt eine Wendung zur Immanenzidee und glaubt, daß der Glaube sich damit über die Schwierigkeiten der Dreieinigkeit und Menschwerdung, der Erlösung und der ewigen Verdammnis werde erheben können.

Eine von vielen schmerzlich empfundene Frage ist das Problem des Übels und des ewigen Todes. Durch Stuflers Buch: »Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod« (Innsbruck 1903, Rauch) ist sie von neuem aufgeworfen worden, ohne jedoch der Lösung irgendwie näher geführt zu werden. Ein Franzose, Albert Jonnet, wendet sich mit dieser Frage energisch an den Papst, um eine Lösung herbeizuführen. Seine Schrift hat den Titel: »Dieu vainqueur de l'enfer. Théorie catholique du salut final de tous les hommes et de tous les anges.« (S. Raphael.) Den »Ernst und Trost« des Kirchenglaubens entwickelt in ergreifender und tiefsinniger Weise Bischof Wilhelm Schneider von Paderborn: »Das andere Leben« (Paderborn, Ferd. Schöningh).

Eine andere Aufgabe bestand darin, auf den Angriff von Professor Ladenburg auf der Naturforscherversammlung zu Kassel (Sept. 1903) die wissenschaftliche Haltbarkeit und Notwendigkeit der christlichen Grundwahrheiten zu wahren. Diesem Zwecke dient Schells kleine Schrift: »Der Gottesglaube und die naturwissenschaftliche Welterkenntnis«[1] (Bamberg 1904, Schmidt).

Eine grundlegende Untersuchung betrifft das Wesen der Sittlichkeit und des katholischen sowie evangelischen Sittlichkeitsideals insbesondere. Herrmann hatte von protestantischer Seite zum Gegenstand wissenschaftlicher Polemik gemacht: »Römische und evangelische Sittlichkeit« (Marburg 1903, Elwert). Die Verteidigung von katholischer Seite wurde von Mausbach vollzogen in seiner Schrift: »Einige Kernfragen christlicher Welt- und Lebensanschauung« (München-Gladbach 1903, Zentralstelle). Auch Dr. Philipp Kneib behandelte dieses schwierige Problem in allgemein bedeutsamer Weise: »Die Heteronomie der christlichen

[1] Vgl. in dieser Schrift: »Gesetz und Gottesglaube« S. 522.

Moral« (Wien 1903, Leogesellschaft, Mayer). Die verdienstvollen philosophischen Werke von Dr. Joseph Müller sind auch für die gegenwärtige Kontroverse empfehlenswert, insbesondere: Die Keuschheitsidee, System der Philosophie, Philosophie des Schönen (Mainz, Kirchheim).

Gutberlets Kampf um die Seele beleuchtet die Gegensätze in dieser tiefgehenden Frage und hat in der Öffentlichkeit die verdiente Teilnahme gefunden.

Einzelne Gestalten aus der religiösen und kirchlichen Vergangenheit werden der denkenden Gegenwart wieder vorgeführt von Lauchert, Staudenmaier (Freiburg, Herder) und von Stölzle, Ernst von Lasaulx (Münster 1904, Aschendorff). Letzterer vertritt die wertvolle Mahnung: Gehe aufrecht durch das Leben: tue recht und scheue niemand.

Die Weltgeschichte in Karakterbildern brachte in diesem Jahre die beiden Monographien über Homer von Engelbert Drerup und über Richard Wagner von Wilhelm Kienzl (München, Kirchheim).

Außergewöhnliches Aufsehen erregte der erste Band von P. Heinrich Denifle O. Pr. über »Luther und das Luthertum« (Mainz, Kirchheim). Hoffentlich führt die Kontroverse zu einer objektiven Klärung der Sache und zum Fortschritt in der Richtung auf vorurteilslose Würdigung und Erörterung solcher Lebensfragen.

Von Bischof Bonomelli in Cremona, diesem geistigen Führer des fortschrittlich gesinnten Katholizismus in Italien, erschienen in deutscher Übersetzung von Holzer die für die gebildete Welt bestimmten Bücher: Die Kirche (München 1903, Schuh & Ko.), sowie: Das neue Jahrhundert (ebendaselbst Semeria, Dogma, Gerarchia et Culto nella chiesa primitiva (Roma, Pustet). Semeria fordert, daß das Dogma zum Leben werde und in seiner Menschwerdung nicht gehindert werde.

Sickenberger veröffentlichte im Interesse der kirchlichen Reform die zweite Folge seiner kritischen Gedanken über die innerkirchliche Lage: »Extremer Antiprotestantismus im katholischen Denken und Leben« (Augsburg 1904, Lampart). Der kärntische Pfarrer Anton Vogrinec bot praktische Vorschläge zur Hebung der bedrängten Lage der katholischen Kirche in seinem

interessanten Buche: Nostra maxima culpa (Wien und Leipzig, Fromme). Das Buch wurde von der Indexkongregation verboten.

Albert Maria Weiß, der Verfasser einer Apologie des Christentums vom sittlichen Standpunkt aus, hat diese höchst zeitgemäße Aufgabe in dem interessanten Buch im Auge gehabt: »Die Kunst zu leben« (Freiburg i. B., Herder). Wer die Kunst zu leben fördern will, darf und kann gewiß kein Ankläger des Lebens sein, auch kein Gegner der Fortschrittsbestrebungen und der Versuche, den ewigen Wahrheitsgehalt in den Formen des modernen Geisteslebens auszuleben. Denn das Leben lebt nur, indem es stetig vorwärts und aufwärts strebt. Das Leben ist der geborene Feind jeder Erstarrung und Schablonentyrannei: auch in der Religion. Wer Leben und die Kunst zu leben lehren will, darf im regen Geistesleben nicht eine Gefahr für die Religion oder gar »Die religiöse Gefahr« erblicken und beklagen. So betitelt sich die neueste Schrift des obengenannten Dominikanertheologen P. Weiß. Aus allen möglichen Büchern, Abhandlungen, Zeitungsartikeln trägt P. Weiß die verschiedenartigsten und aus dem Zusammenhang gerissenen Sätze zusammen, um die Gefahr zu schildern, welche der katholischen Kirche von der katholischen Reformbewegung drohe. Auffallend ist, daß P. Weiß bei dieser Inquisitionsarbeit bestimmte Namen, die ihm unmöglich als hierher gehörig außer Sicht bleiben konnten, schonungsvoll verschweigt. P. Weiß hätte sogar aus seinem eigenen Buch »Die Kunst zu leben« manches gewinnen können, um »die religiöse Gefahr« der Gegenwart zu schildern. Es sind da gar manche Gedanken ausgesprochen, die für die Verehrer des guten Alten noch mehr Schrecken erregen müssen als viele der von P. Weiß zusammengestellten Zitate. Ich denke dabei etwa an folgendes Gedicht von P. Weiß, das die katholische Reformbewegung ganz gut als Programm wählten könnte:

»Wenn Christus käme, meint ihr wohl, er würde Glauben finden
Bei diesen Weisen, die sich selbst gemacht zu dreimal Blinden,
Bei diesen Eulen, die den Tag der Wahrheit fliehn wie Feuer
Und sich verkriechen vor dem Licht in ihres Nichts Gemäuer?

Wenn Christus käme, glaubt ihr nicht, er würde wieder schelten
Die Schlauen, die sich eingedrängt ins Land, um selbst zu gelten,
Die Fälscher, die das Gotteswort nach ihrem Sinne drehten,
Die Frömmler, die sich salbungsvoll wie Pharisäer blähten?

Wenn Christus käm', wem glaubt ihr wohl, wem sollte dann nicht grausen?
Wenn er die Geißel wieder nähm', er ließ' sie niedersausen
Auf schlauer Wahrheitsmörder Mund, auf feiler Schreiber Hände,
Auf jedes Fingerlein, das schürt des freien Geistes Brände.«
A. M. Weiß O. Pr. Die Kunst zu leben, S. 32.

Es macht den Eindruck, als ob sich in Männern wie P. Weiß und P. Denifle zuweilen mit psychologischer Notwendigkeit der alte, harte Geist wieder regen müsse, der die Aufspürung und Brandmarkung von Ketzern und Kirchenfeinden als heilige Pflicht betreibt. Aber die Erfüllung dieser Aufgabe ist heutzutage sehr gefährlich geworden. Denn dank den gewaltigen Anregungen unserer Zeit ist auch der Dominikanerorden zu neuer geistiger Regsamkeit herausgefordert. Es stehen infolgedessen Männer aus dessen Mitte ganz weit vorne in der Reihe der Fortschrittsfreunde, der Reformer und Bahnbrecher. Mit Anerkennung seien Namen genannt wie P. Lagrange, und P. Zapletal auf dem Gebiet der alttestamentlichen Bibelforschung und P. V. Rose auf dem Gebiete der Christusforschung. Das reichhaltige Büchlein von Rose: Études sur les Evangiles (Paris 1902, Welter) kann allen Lesern von Harnacks Wesen des Christentums dringend empfohlen werden. Die Ironie der Zeit brachte es mit sich, daß gegen den gelehrten Dominikaner in der Öffentlichkeit die Anklage erhoben wurde, er leugne die Gottheit Christi. Das würde jedenfalls einen starken Anteil an der »religiösen Gefahr« der Gegenwart bedeuten, wenn es wahr wäre.

Die Hauptaufmerksamkeit war auch in der letzten Zeit dem französischen Bibelgelehrten Abbé Loisy zugewandt. Loisy verteidigte die Grundsätze und Ergebnisse seiner Bibelforschung gegenüber den Zensuren mehrerer französischer Bischöfe, von denen im vorigen Jahre berichtet worden ist, in seiner für die Öffentlichkeit bestimmten Schrift: Autour d'un pétit livre (Paris 1903, Picard et fils). Außerdem erregten großes Aufsehen dessen wissenschaftliche Werke: Études évangeliques, sowie das inhaltreiche Buch: Le quartrième Evangile. Introduction, traduction et commentaire 1903. 960 S. Le discours sur la montagne 1903. Die wichtigsten Leitgedanken Loisys sind in der scharfen Verteidigungsschrift Autour d'un pétit livre enthalten, zugleich in herber Kritik der Vorurteile seiner Gegner. Loisy

faßte die verschiedenen Gegner einzeln ins Auge und gliederte sein Buch darum in Briefe an einen Landdechanten, einen Kardinal, einen Bischof, einen Erzbischof, einen Apologeten, einen jungen Gelehrten und einen Seminarregens. Die Aufregung in den kirchlichen Kreisen wuchs ungeheuer, und es gelang den Gegnern Loisys, daß fünf seiner Schriften von der römischen Inquisition und außerdem von der Indexkongregation verurteilt wurden.

Mit diesen Aufregungen vereinigt sich nunmehr noch die Sorge um die kirchenpolitische Weiterentwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche in der französischen Republik. Möge es Pius X. beschieden sein, durch alle Stürme und Kämpfe hindurch das katholische Geistesleben von aller Gefahr der Kleingläubigkeit und Unfruchtbarkeit zu befreien und zu voller Entfaltung zu bringen. Denn Religion ist Leben, unaufhaltsam fortschreitendes und unerschöpflich quellendes Leben.

Ut omnes unum
als Sehnsucht und Verheißung der Propheten.[1]

Der göttliche Adel der Offenbarung leuchtet in besonderer Helligkeit und Herrlichkeit daraus hervor, daß sie — trotz der streng sittlichen Majestät der strafenden Gerechtigkeit — in allen Weissagungen des Heiles und Sieges über Schlange und Todesmacht die Gesamtheit aller Geschlechter in der umfassenden Einheit und Liebe des Allerhöchsten zusammenschließt. Das erste »Ut omnes unum« klingt uns aus dem ersten Evangelium vom Schlangentreter entgegen. Dieser Grundton der alle Geistesarten und Lebensbestrebungen hochherzig einenden Gottesliebe — begleitet im Segen Noahs die Menschenrassen in die Ausgestaltung zu Völkern und Geschlechtern hinaus. In der Berufung Abrahams, Isaaks und Jakobs wird immer versichert, daß der Segen für alle Geschlechter aus ihrer Nachkommenschaft hervorwachsen solle. (Gen. 12, 3; 18. 19. 26; 22, 18.) Durch die Bereitwilligkeit Isaaks zum Opfer gewinnt dieser Segen eine neue Bekräftigung. (Gen. 49, 8.)

Die Auserwählung Israels hat zum Zweck, die Apostel, Priester und Propheten des Gottesreiches für die ganze Menschheit in strenger Schule heranzubilden, damit alle in Gott eins werden, nicht wie beim Turmbau von Babel und im Sinne der gewalttätigen Unterwerfung unter die Herrschaft weniger und durch mehr oder weniger passive Einförmigkeit (Luk. 22, 24—27), sondern in der Sprachenfülle des einigen und doch unendlich reichen Pfingstgeistes des Herrn und Lebendigmachers. Die Einheit der Welt und ihrer Gewaltherrschaft

[1] »Friedensblätter«, Monatsschrift zur Pflege des religiösen Lebens und Friedens. Herausgeber Dr. B. Strehle-Neisse. IX. Jahrg. Heft 5. 1905.

unterdrückt, lähmt und tötet. Die Einheit der wahren und vollkommenen Gottesherrschaft macht lebendig, frei und reich an Geistesformen und Geistessprachen, an Zielen und Idealen. Der Reichtum des einen gewinnt da nicht durch die Armut des anderen, das Recht des einen bedeutet da nicht das Unrecht des anderen. Der Tempel, den Salomon dem Namen Jahwes weihte, wurde damit zur Gnadenstätte für alle Menschen geweiht: damit alle, wie in der Not, so auch im Gebet und der Erhörung ihrer Gebete geeinigt werden. In letzter Hinsicht soll der Tempel der großen Einheit allgemeiner Gotteserkenntnis dienen und alle Völker in heiliger Gottesfurcht einen. So erfleht es das Weihegebet des königlichen Erbauers. (3. Rg. 8, 41—43.)

Der ernste Verkünder unparteiischer und unerbittlicher Heiligkeit, der Prophet Amos, hat zwar alle in Sünde und Verderben Verschuldeten, und darum auch Israel, unter dem Strafgericht verschlossen. Er hat erklärt, Gottes Liebe und Auserwählung sei kein Ersatz und Nachlaß für die Erfüllung des heiligen Gesetzes der Gottverähnlichung. Aber er hat auch gesagt, daß der Zweck der Strafe die Überwindung des Bösen und der Welt im sündigen Willen sei. Darum gilt sein Ruf allen Völkern, weil er den Gott aller Schöpfung meint: Suchet mich, und ihr werdet leben! Suchet das Gute und nicht das Böse! Und ihr werdet leben! Hasset das Böse und liebet das Gute und wahret das Recht in euren Toren! Lasset Recht sprudeln wie einen Strom und Gerechtigkeit wie Wasserquellen! Dann wird der Tag Jahwes aus Finsternis zu Licht! (Amos 5. Jer. 29, 10—14.) Schon dieser älteste der Schrift-Propheten bekundet den Beruf, auch den heidnischen Völkern die Weltherrschaft des ewigen Rechtes ins Gewissen zu rufen, damit alle eins werden im Kampf gegen Unrecht und in der Durchführung des Rechtes. Der Prophet betont daher wie alle folgenden jenes Gezetz als das eigentliche Gesetz des Lebens, in dessen Kenntnis und Gewissensverpflichtung alle Völker eins sind, weil es in die Seele selber eingeschrieben ist.

Wo es an Treue, Liebe und Gotteserkenntnis im Lande fehlt, da kommt das vergeltende Strafgericht: »Denn an Liebe habe ich Wohlgefallen, nicht an Schlachtopfern, an Gotteserkenntnis, nicht an Brandopfern!« (Hosea 6, 6; 4, 1.) Allen Menschen gilt, was der Prophet Micha ins Gewissen ruft: »Gott

hat dir gesagt, o Mensch, was frommt. Was fordert Jahwe von dir, als Recht zu tun, Liebe zu üben und demütig vor deinem Gott zu wandeln?« (Mich. 6, 8. Zach. 7, 9. 10.) Allerdings die Übel des sittlich-religiösen Irrtums verdunkeln die Erkenntnis des Gesetzes, und die Übermacht von Leidenschaften und Selbstsucht entkräftet den Willen — bei allen. Darum verheißt der Prophet Micha in herrlichem Zukunftsbild: Der Tempelberg Jahwes werde dereinst fest und über alles Menschliche erhaben dastehen: »Und Völker werden zu ihm strömen und viele Nationen sich zu ihm aufmachen und sagen: Auf, laßt n s zum Berge Jahwes und zum Tempel des Gottes Jakobs hinaufsteigen, damit er uns belehre über seine Wege und wir auf seinen Pfaden wandeln! Denn von Zion wird die Lehre ausgehen und Gotteswort von Jerusalem. Er wird richten zwischen der Völkermenge und starken Nationen fernhin Recht sprechen. Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden und ihre Spieße zu Winzermessern. Kein Volk wird mehr gegen das andere das Schwert erheben, und nicht mehr werden die Völker den Krieg erlernen. Jeder wird unter seinem Weinstock und Feigenbaum wohnen ohne Furcht (vor Gewalttat). Denn Jahwes Mund hat es so verkündet.« (Mich. 4.)

So herrliche Entfaltung des schaffenden Menschenlebens im Wettkampf der Eintracht ist erst möglich, wenn der Gottesgedanke in den Geistern zur Klarheit und in den Herzen zum Lebensquell geworden ist.

Der große Prophet Jesaja knüpfte an diese Weissagung des einstigen Völkerfriedens an, um die sittlichen Hemmnisse durch die Herrlichkeit des Zieles um so wirksamer zu erschüttern. (Jes. 2.) Er wußte ja, was der tiefste Grund ist, warum der Schaffensdrang bei den Menschen zur Feindschaft führt, warum der Eifer (auch in der Religion) zur Gewalt und Unterdrückung wird: die sechs Wehe über den Weltgeist sagen es. (Jes. 5; 9, 7—10, 4; 28.) Der Gottmituns, der Wunderbare, der Ratgeber, der Starke Gottes, Vater der Zukunft, der als Kind zum Friedensfürsten geboren wird, soll den Völkern diese Einheit des Gottesreiches bringen. (Jes. 9.) Im Geist der Weisheit und des Verstandes, des Rates und der Stärke, der Wissenschaft, Frömmigkeit und Gottesfurcht wird der Geistgesalbte, der Messias-Christus,

alle Gewalt und Unterdrückung in der Gesellschaft, im Staate, in der Völkerwelt entthronen. (Jes. 11.) Es bedarf natürlich überall harter Zucht, um das Prinzip der Gewalt in den menschlichen Bestrebungen zu entthronen: aber für alle Nationen gilt wie für Ägypten und Assur: »Gott wird sie schlagen und heilen. Wenn sie sich zu Jahwe bekehren, läßt er sich erflehen.« (Jes. 19, 28, 23—29; 30, 18.)

Dann kommt die Zeit, wo im Namen Gottes es heißt: »Gesegnet sei mein Volk Ägypten und Assur, das Werk meiner Hände, und mein Erbvolk Israel!« (Jes. 19, 24.) Ähnlich von Tyrus (23, 17. 18.)

Israel soll zum Baume werden, der die Menschheit mit den Früchten der Offenbarung und Gnade bereichert. (Jes. 27, 6.) Allerdings bedarf es dazu einer vollen Umwandlung. (Jes. 29, 13—24; 32; 35.)

Das Geheimnis der höchsten Kraftentfaltung liegt eben nicht in der naturhaften und darum selbstsüchtigen Gewaltherrschaft, die von außen wirkt, sondern in der inneren Selbstbeherrschung und sachlichen Auswirkung von Wahrheit und Güte — bis zur Selbstaufopferung! »In Bekehrung und Ruhe besteht euer Heil, in Stille und Vertrauen besteht eure Heldenkraft!« (Jes. 30, 13; 43, 45; 49, 6. Hab. 2. Soph. 3.) »Zu wenig ist es, daß du mir Israel aufrichtest: Ich mache dich zum Licht der Nationen, auf daß mein Heil reiche bis an der Erde Grenzen!« (Jes. 60.)

»Dem Hause Juda will ich Liebe erweisen und Rettung schaffen durch Jahwe ihren Gott, aber nicht durch Bogen, Schwert und Schlachten, nicht durch Rosse und Reiter!« (Hos. 1, 7; 2, 22; Amos 5; Zach. 4, 6.) »Nicht durch Gewalt, nicht durch Macht, sondern durch meinen Geist, so spricht Jahwe Gott der Heerscharen.« »Ich will machen, daß sie stark sind durch Jahwe!« (Zach. 10, 12. Jes. 1, 27.)

Jeremias wird nicht nur für ein Volk, sondern für die Völkerwelt zum Prophetentum berufen, um alles Böse auszurotten und das Gute anzupflanzen.' (Jer. 1.) Es handelt sich um die Gesamtheit, wenn auch in verschiedener Erziehungsweise. Der Weltschöpfer ist naturgemäß König und Erzieher aller Völker. (Jer. 1, 10.) Diese Erziehung reißt aus, was Tod ist, und

pflanzt an, was Leben ist. (Jer. 12; 25; 29; 43, 8—13; 46—51.)

Gottes Herrschaft ist Befreiung, Erhebung, Förderung, das Königtum des selbstlos guten Hirten, nicht Hemmung, um in Unwürdigkeit und Unterordnung zu erhalten. (Jer. 23.)

Israel soll trotz der Gefangenschaft für die Wohlfahrt der heidnischen Großmacht beten! Das ist der Geist der Völkerliebe ut omnes unum! (Jer. 29, 7.) Allerdings, die Bemühungen der Völkermächte um die Ausbeutung der Schwächeren durch Gewalt und List sind für nichts. Soweit diese Kulturauffassung in Betracht kommt, gilt des Propheten Wort: »Wehe, wer eine Stadt mit Blutvergießen baut und einen Ort mit Frevel gründet! Kommt es nicht von Jahwe, dem Gott der Heerscharen? Völker mühen sich für nichts, und Nationen arbeiten fürs Feuer!« (Hab. 2, 13; Jer. 51, 58.)

Ezechiel verkündet als den Grundsatz der Gottesherrschaft, daß jede Seele Gottes Angelegenheit ist, und daß darum auch die fürsorgende Liebe des »einen für alle und alle für einen« den Inbegriff des heiligen Gesetzes bildet. Darum »schafft euch ein neues Herz und einen neuen Geist! Warum wollet ihr denn sterben, Haus Israel? Ich habe kein Wohlgefallen am Tode dessen, der sterben soll. So laßt denn ab (von Ausbeutung durch List und Gewalt), damit ihr am Leben bleibet!« (Ezech. 18; 33.) Der Lebensquell allen Fortschritts ist die Überwindung der Selbstsucht durch Liebe, der Engherzigkeit durch Opfergeist: unter den Personen, Ständen und Nationen. Denn auch Ezechiel ist von der Überzeugung durchdrungen, daß alle Völker, sogar Sodoms Nation, Töchter Gottes und zur Wiederherstellung bestimmt sind. (Ezech. 16.) Das Vernichten der Völker hat zum Zweck, daß sie Jahwe als Gott erkennen. Also ist es keine Vernichtung der Rache, sondern der Sühne. (Ezech. 25—35; 36, 36; 37, 28; 39.) Sie sollen die Drohung durch Buße in Rettung umwandeln. (Ezech. 33.) Auch Ezechiel erkennt das Wesen der weltlichen Gewaltherrschaft in der Kunst der möglichsten Unterdrückung und Ausbeutung, je nach der Zeitlage und dem Kulturgrad, offen oder versteckt. Gottes Herrschaft ist die Erziehung zur Vollkommenheit, die Herrschaft der Liebe, die Macht der Aufer-

weckung zur Selbständigkeit, freien Kraftbetätigung, nicht nur wie Knechte zum Vollzug, sondern wie Freie nach eigenem Urteil und Ziel. (Ezech. 34, 37.) Der messianische Gottesstaat nimmt in die zwölf Stämme des Offenbarungsvolkes alle Menschen auf, die Gott bekennen. (Ezech. 47, 21—23.)

Das Gericht über die Völkerwelt, welches Joel beschreibt, ist das Gericht über den Geist und Zweck der selbstsüchtigen Gewaltherrschaft, die in den Weltreichen Daniels und ihrem Raubtierwesen ausgeprägt ist. Solange Israel diesem Geiste huldigt, verfällt es ebenso dem Strafgericht. Allein Zion bedeutet grundsätzlich die Gottesherrschaft der Wahrheit und Überzeugung, der Liebe und des Friedens. Rettung wird jedem zuteil, jedem Menschen und Volk, der sich vom Geiste Gottes zum Bürgertum des Gottesreiches umschaffen läßt. »Jeder, der den Namen Jahwes anruft, wird gerettet. Denn auf Zion und in Jerusalem soll Rettung sein, spricht Jahwe.« (Joel 3.) Es handelt sich um die innere Zugehörigkeit, nicht bloß um äußere Verhältnisse.

Jonas wird gerade zu der heidnischen Weltmacht Assur gesandt, um ihr durch die unbedingte Androhung des Untergangs den Weg zur Bekehrung und dadurch zum Leben zu bahnen. Das ist es, was dem Menschlich-Engen im Propheten widerstrebt: er möchte den Triumph der Weissagung im Untergang der Heiden erleben! Darum, weil er innerlich eng von Gott denkt, meint er, ihm auch äußerlich entfliehen zu können. Von beidem wird er geheilt und ist so der große Zeuge der allumfassenden Gnade Gottes. »Ich wußte wohl, daß Du ein gnädiger und barmherziger Gott bist, langsam zum Zorn und reich an Gnade, so daß Du Dich des (angedrohten) Unheils gereuen lässest!« (Jonas 4, 2.)

Wo Gott in der Seele aufgenommen ist, herrscht Liebe und Sanftmut, Gleichmut und innerliche Sammlung: so wird das messianische Gottesreich in Israel und der Völkerwelt zum Reich des reichsten Friedensglückes und der Lebensfülle werden. (Soph. 3. Zach. 9, 17; 8, 20—23.) Die Völker sprachen zueinander: Auf, laßt uns hinziehen, um Jahwe zu begütigen, und um den Gott der Heerscharen zu suchen! (Zach. 14, 16—19.) »Vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne

wird mein Name groß unter den Nationen, und überall wird meinem Namen Rauchopfer und reine Opfergabe dargebracht werden: denn mein Name wird groß sein unter den Völkern, spricht Jahwe, der Gott der Heerscharen.« (Mal. 1, 11.)

Die wahre Nächstenliebe und Völkergemeinschaft ist Gottesdienst und Gottesliebe, d. h. Wetteifer in der Verwirklichung aller Kulturaufgaben und dadurch des Gottesreiches, Fortschritt in der Ausgestaltung des Rechts- und Staatswesens, möglichster Ausgleich des Schicksals durch Fürsorge im großen Stil, Entwicklung und Vervollkommnung der geistigen Persönlichkeit in allem und jedem. Das Ideal des religiösen Friedens, das Ut omnes unum, ist das Ideal der Propheten und des messianischen Gottesreiches. Es will und darf nicht erkauft werden durch Ermattung des Eifers für die Güter und Vorzüge der eigenen Konfession und Kirche, auch nicht durch Preisgabe der kraftvollen Eigenart in Forschung und Streben, auch nicht durch Verzicht auf den heiligen Kampf für das Recht der Wahrheit allein. Aber in all dem soll der Geist Gottes und die Liebe Jesu Christi herrschen und die Überzeugung, daß trotz allem — Gott und die Wahrheit größer ist als unser Herz! (Joh. 3, 20.)

Gottesbegriff und Aberglaube.[1]

Die Religion ist das wichtigste Gebiet des menschlichen Fortschrittes, und zwar mittelst der Aufgaben und Kräfte, welche das Gotteswerk der Offenbarung und Erlösung der Menschheit zu teil werden läßt. Ein Fortschritt über das Evangelium hinaus ist nicht denkbar: eine höhere, reinere und reichere Auffassung der Religion, als sie das Evangelium bietet, ist nicht zu erwarten. Der religiöse Fortschritt hat sich demnach dadurch zu vollziehen, daß die religiösen Ideale der christlichen Offenbarung immer reiner und voller dem Verständnis erschlossen und in Wirklichkeit und Leben umgesetzt werden.

Die Religion im Sinne der Offenbarung ist Gotteserkenntnis, Gottverähnlichung, Gottvereinigung.

»Das ist das ewige Leben, daß sie Dich erkennen, den allein wahren Gott, und den Du gesandt hast, Jesum Christum! (Joh. 17, 3.) »Gott allein ist gut.« »Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.« »Suchet Gott, und ihr werdet leben!« (Amos 5, 4.)

Die Gotteserkenntnis, Gottverähnlichung, Gottvereinigung ist die Verwirklichung des Reiches Gottes in den Seelen und in der Welt, im Denken und Wollen der Geschöpfe, in der Gesinnung, im Charakter der Geister, im Leben und Lieben der Gesamtheit. »Gott alles in allem« ist die Vollendung der Religion — und zwar so, daß Gott allein zum Lebensinhalt der Schöpfung geworden ist und alles andere nur inbezug auf Ihn, daß alle Geister mit ihrem Schauen und Lieben ganz in Gott aufgehen und unmittelbar von Gott leben.

Die Zurückführung der Religion auf Gotteserkenntnis, Gottverähnlichung und Gottvereinigung gibt ihr eine Kraft und Hoheit,

[1] Renaissance, VI. Jahrg. 1905, Heft 1. 2. 3. 4.

die von nichts zu überbieten ist: die Ideale der Wissenschaft und der Sittlichkeit, der diesseitigen und jenseitigen Hoffnungen und Ziele, der inneren und äußeren Vollkommenheit sind in ihr aufgehoben. Alles ist auf Weisheit und Heiligkeit zurückgeführt; Einheit und Unendlichkeit sind ebenso innerlich geeint wie Freiheit und Notwendigkeit bei dem, der alles aus sich selber also mit voller Freiheit ist[1] und doch zugleich alles mit unendlicher Weisheit und Heiligkeit tut, also mit der denkbar vollkommensten Begründung, mit jener Notwendigkeit, welche dem eigentümlichen Wert jeder Sache entspricht und Willkür, Zufall und blinde Notwendigkeit ganz und gar ausschließt.

Es ist ein großer Unterschied, ob ich sage: Gott kann alles, was er will, weil er die unbeschränkte Macht ist, d. h. weil er kein mächtigeres und darum einschränkendes Wesen, keinen Höheren über sich hat, oder ob ich sage: Gott kann alles, weil die selbstwirkliche Weisheit und Heiligkeit allmächtig ist, weil das Gute allein ursächlich ist.

Wird Gott aufgefaßt als die ewige Tatsache, welche einer hinreichenden Verursachung im positiven Sinne nicht bedarf, so ist damit das Bereich des Möglichen (wieder im positiven Sinne) viel weiter ausgedehnt, als wenn für alles einschließlich Gottes eine vollkommene und eigentliche Begründung gefordert und so mit dem Kausalgesetz voller Ernst gemacht wird. Es ist leicht zu sehen, daß dann der Aberglaube viel weniger aus inneren Kriterien und von vornherein auszuschließen ist.

Ähnliches ergibt sich für die religiöse Sittlichkeit. Man kann Gott in dem Sinne als das Prinzip der sittlichen Ordnung und den Inbegriff aller Güte auffassen, weil er keinen Höheren über sich hat, der ihm Vorschriften für Gesinnung und Tun geben kann. Folglich sei eine sittliche Unvollkommenheit bei Gott unmöglich. Alle Unsittlichkeit stamme aus dem Verbot der

---

[1] Über den hier zugrunde liegenden Gottesbegriff vgl. das Vorwort zu »Problem des Geistes«.

Im übrigen könnte es scheinen, als ob Schell in den Grundgedanken dieser durch Klarheit der Ausführung sich auszeichnende Studie gegen den Aberglauben Ansichten vertrete, die von der allgemeinen Auffassung der Theologen prinzipiell abweichen. Indessen in der kräftigen Abweisung der hier bekämpften Ansichten stimmen die Theologen allgemein mit dem Verfasser überein. Der Herausgeber.

höheren Autorität und könne demzufolge nur bei Untergeordneten vorkommen. Was der Allerhöchste tut, kann nur gut sein, weil ihm niemand etwas verbieten und durch das Verbot brandmarken und schuldbar machen kann.

Nach dieser Auffassung ist die unbeschränkte Freiheit das erste: was ihr beliebt, ist gut; was ihr mißfällt, ist schlecht: ein innerer Unterschied zwischen Gut und Bös besteht für Gott selber nicht; nur das innerlich Unvereinbare wird als innere Schranke seiner Allmacht angenommen.

Das Wohlgefallen und Mißfallen des Allerhöchsten ist dann maßgebend für die Welt des Endlichen — nur deshalb weil er die höchste Instanz ist. Der fragende Verstand muß hiernach vor der ursprünglichen Tatsache stehen bleiben und sich hinsichtlich des inneren Unterschieds von Gut und Bös mit dem Gedanken beruhigen: Weil Gott eben einmal diese Natur und Willensneigung habe, darum sei gut, was beiden entspricht. Es ist klar, daß die innere Notwendigkeit und der innere Adel des Guten bei dieser Auffassung nicht verständlich wird. Wenn Gott selber als ursachloses Wesen betrachtet wird, so ist er selber eben ein undurchdringliches Geheimnis im Sinne des Rätsels. Dann ist seine Freiheit eben die durch keinen Höheren und durch keine innere Begründung beschränkte Macht, zu gebieten und anzuordnen, was immer er will. Die Heiligkeit Gottes und seines gesetzgebenden Willens ginge eben dahin aus, daß er keinen Obern über sich hat, daß vielmehr er selber der Allerhöchste und Allermächtigste ist. Dann ist Gott die rein positive Autorität, und das Ideal der religiösen Sittlichkeit wäre der rein autoritative Gehorsam. Dieser Gehorsam wäre um so verdienstlicher, je weniger das Opfer der Unterordnung durch Verständnis der inneren Gründe und Zwecke des Gesetzes gemildert wird.

Die göttlichen Gebote und Verbote sind dann überhaupt nicht nach ihrer inneren Begründung und Zweckbestimmung zu erforschen: die Hauptsache wäre, daß sie die Anordnungen der höchsten Gewalt und der unbeschränkten Freiheit sind, und als solche über alle Kritik, aber auch über alle Notwendigkeit der Begründung erhaben. Wenn diese Anschauung herrscht, wird es aus inneren Gründen schwer oder gar nicht sicher zu unterscheiden sein, ob diese oder jene Anordnung von Gott sei oder nicht; es wird

auch nicht darauf ankommen, ob sie innerlich begründet sei oder nicht: alles käme auf die äußere Beglaubigung an, und diese kann selber wieder nur durch äußere Kriterien sicher dargetan werden.

Welche Menge von Gebräuchen und Übungen wird hiernach als göttlich angeordnet gelten können, wenn das Kriterium der inneren Begründung und der sittlichen Notwendigkeit keine entscheidende Bedeutung hat? oder höchstens negativ? Man wird sich gewöhnen, die sonderbarsten Forderungen als möglicherweise göttlich zu betrachten: so entsteht der Aberglaube in der religiösen Sittlichkeit. Ganz anders, wenn Gott als der selbstwirkliche, vollbewußte ewige Willensvollzug der unendlichen Vollkommenheit erfaßt wird, der selber die vollkommenste Erfüllung des Kausalgesetzes und damit des Sittengesetzes ist. Nichts ohne hinreichenden Grund zu tun! auch nicht bei unbeschränkter Macht und Freiheit! Freilich muß auch die Frage ihre Beantwortung finden: Worin besteht denn das Böse? Aus welchem inneren Grund ist es bös und verabscheuungswürdig? Ich weiß keine andere Antwort als die: weil es keinen hinreichenden Grund und Zweck hat, weil es einen Widerspruch mit der Vollkommenheit des betreffenden Wesens und des Ganzen bedeutet.

Man sagt mit Recht: Die Fähigkeit, das Böse zu tun, gehöre nicht zum Wesen der Freiheit oder zur Vollkommenheit der Willensmacht. Die Fähigkeit, das Übel und das Böse zu wollen, ist ja nur eine Folge der Fähigkeit, von Irrtum und Schein betrogen zu werden. Ohne Irrtum, so lautet ein thomistisches Prinzip, keine Sünde. Der verschuldete Irrtum ist auch Sünde; auch diese setzt dem Grundsatze zufolge einen Irrtum voraus und in letzter Hinsicht einen Irrtum, der unverschuldet ist. So das Prinzip des Thomismus. Der Wille kann das Mangelhafte und Unvollkommene nur deshalb wollen und wirken, weil er irrtümlicherweise daraus einen Vorteil für sich erwartet. Ich sage: irrtümlicherweise; denn der etwa erreichbare Vorteil gilt nur als ein solcher, solang das Urteil in den engen Schranken der Augenblicksgegenwart, der instinktiven Selbstsucht und der nächstliegenden Interessen befangen ist. Mit den Schranken der Engherzigkeit und Kurzsichtigkeit zerrinnt auch der trügerische Schein, der das Böse als Gut erscheinen ließ — sei es als Befriedigung, als Vorteil, als Erhebung. Gott ist nicht die von außen unbeschränkte

Ursächlichkeit (d. h. Willkürallmacht), sondern die vollkommene Ursächlichkeit, welche wegen ihrer eigenen Vollkommenheit nur Vollkommenes hervorbringt, d. h. innerlich übereinstimmende, in ihrer Art vollständige, dem eigenen Wesenszweck entsprechende Geschöpfe und Welten. Schlechte Geschöpfe sind solche, welche in dauerndem Widerspruch mit ihrem eigenen Wesen stehen. Was für uns bös, unsittlich, schlecht, verabscheuungswürdig ist, ist es auch für Gott; aber während wir infolge der Fehlbarkeit unseres Denkens und Wollens dieses Schlechte unter dem Schein des Guten entschuldigen, ja wohlgefällig begehren und erstreben können, ist dies bei Gott schon durch die innere Vollkommenheit seines schöpferischen Denkens uud Wollens ausgeschlossen. Dazu kommt noch, daß die *schöpferische* Ursächlichkeit Gottes in gar keiner Weise von anderen Ursachen bedingt ist. Inhalt der Schöpfungstat ist aber alles Endliche, insofern es in der gesamten Ausdehnung seines Daseins, besonders in der Grundlegung und dem Endzustand betrachtet wird. Folglich ist die innere oder relative Vollkommenheit das entscheidende Kriterium der Werke Gottes.

Die Verwirklichung des Schlechten ist unmöglich ein Zweck des göttlichen Willens. Das Böse steht auch zur Wirklichkeit in einem ganz anderen Verhältnis: gerade die Verwirklichung des Bösen ist das Übel. Die Erschaffung guter Geschöpfe ist nicht notwendig, aber gut. Es bedarf auch der Verwirklichung des (eigentlich) Schlechten nicht im Interesse einer vollkommenen Erkenntnis, weil Gott dasselbe ohnedies gerade so gut erkennt und erkennbar machen kann, wie wenn es *in sich selber* mit all seinem Elend wirklich wäre. Für die *Erkenntnis* hätte also die Erschaffung schlechter Geschöpfe keinen Wert.

Ebenso weit kann der Gottesbegriff hinsichtlich der höchsten Gnadenmacht auseinandergehen. Man kann dieselbe auslegen im Sinne unbeschränkter Willkür, oder so, daß Gottes Ratschluß in sich bezüglich eines jeden vollbegründet und im Plane wie in der Ausführung durch keine andere Rücksicht eingeschränkt sei; nur die schöpferische Güte und Ursächlichkeit ist maßgebend. Die unerleuchtete *Frömmigkeit* faßt Gott gern als die *unbeschränkte Gnadenmacht* ins Auge, welche die Schicksalslose

festsetzt ohne bestimmenden Grund, welche Hilfe und Vergebung, Glück und Kraft spendet und versagt, wem und wie sie will. Diese volle Unbeschränktheit im Gewähren und Versagen der Hilfe, in der Schicksalsbestimmung und Gnadenwahl sei nur beschränkt, wenn Gott sich selber durch gewisse Zusagen und Verheißungen gebunden habe.

Bei einer Fassung des Gottesbegriffes, die mehr oder minder in diese Richtung hinausgeht, ist der Aberglaube hinsichtlich der religiösen Andachtsmittel reicher Entwicklung fähig. Gott gilt als die unbeschränkte Gnadenmacht, die aus unerforschlicher Freiheitsbestimmung, einfach weil er eben so will, diesem oder jenem im kritischen Moment die entscheidende Hilfe gewährt oder vorenthält. Eine innere Begründung, welche das verschiedenartige Verhalten Gottes im einzelnen vollkommen erklären würde, wird nicht angenommen. Wenn dem so ist, kommt es nur darauf an, alle kasuistischen Bedingungen genau zu erforschen und zu erfüllen, durch einflußreiche Mittler und Mittel möglichst viel Begünstigungen für sich zu gewinnen. So entsteht der Aberglaube auf dem Gebiet der Frömmigkeit.

Ganz anders, wenn Gott die schöpferische Güte ist, welche bei jedem Geschöpf aus vollbegründetem und alles erklärendem Ratschluß handelt, ohne willkürliche Auswahl oder ein Ansehen der Person zu kennen. Hier begegnet uns das furchtbare Problem der Theodizee, welches für viele ernste Gemüter den ganzen Gottesglauben in Frage stellt. Denn keine dialektische Distinktion hilft dem gewissenhaften Denken darüber hinaus, daß mit der Weltschöpfung selbst und mit der absoluten Freiheit der Weltschöpfung überhaupt und dieser Welt mit Sünde und Hölle, mit Satan und Verstockung die Allursächlichkeit des Weltschöpfers behauptet ist. Wenn Gott diese Welt mit vollem Vorauswissen aller freien Handlungen und ohne irgendeine Notwendigkeit zum Dasein gerufen hat, so ist er eben im vollsten Sinne die Allursache und zwar im Sinne der höchstentscheidenden Instanz und der alles umfassenden Ursächlichkeit. So lautet ein anderes scholastisches Prinzip: Nichts kann geschehen ohne die Absicht der ersten und allumfassenden Ursache. Praeter intentionem causae primae et universalis nil prorsus accidit. Wer über Dasein oder Nichtdasein von allem entscheidet, entscheidet über alles.

Die Hauptfrage ist die, von wem die Verwirklichung oder Nichtverwirklichung einer Welt, eines Lebens, einer Entwicklung abhängt. Auch der laxeste Molinismus kann der Allursächlichkeit nicht entgehen, solang er den Grundsatz vertritt: Gott hat diese Welt mit dem vollen Bewußtsein und voller Würdigung alles ihres Inhaltes mit voraussetzungsloser Freiheit zum Dasein gerufen.

Der laxeste Molinismus, wie ihn z. B. P. Stufler S. J. vertritt, kann sich die Vereinbarung der Heiligkeit Gottes mit der ewigen Verdammnis vieler Geister nicht dadurch erleichtern, daß er sich stellt, als ob die Allursächlichkeit Gottes nur eine besondere theologische Schulmeinung wäre. Wenn inbezug auf die Theodizee von Allursächlichkeit Gottes die Rede ist, so ist es eben jene, die mit der kirchlichen Glaubenslehre von der Weltschöpfung und der absoluten Freiheit Gottes hinsichtlich des Weltplanes und der Verwirklichung eines jeden Weltplanes und dieses Weltplanes insbesondere gegeben ist. Dazu kommt, daß ausdrücklich gelehrt wird, Gott sei auch durch keine Absicht, seine Herrlichkeit und seine Eigenschaften zu offenbaren, zur Weltschöpfung überhaupt oder zur Wahl dieses oder jenes Weltplanes genötigt. Der göttliche Ratschluß, der diese Welt mit allem Inhalt und Verlauf zur Verwirklichung bestimmte, ist unbedingt und vollkommen frei. So fordert es die kirchliche Glaubenslehre. Damit hat auch die Theodizee molinistischer Theologen zu rechnen. Dieselbe betont gewöhnlich mit starkem Nachdruck, einmal, daß mit dem Tod eine unabänderliche Befestigung des Willens in jeder Todsünde eintreten müsse, sei es durch Verstockung oder durch Verzweiflung (Stufler) und damit die Unmöglichkeit der Bekehrung, und daß das Glaubenslehre sei. Als zweites betont sie, daß diese unabänderliche Verstockung nicht durch die freie Selbstbestimmung des Sünders eintrete, sondern kraft göttlicher Anordnung. Sie versichert uns, daß die Verdammten sich alle sofort bekehren würden, wenn sie könnten. — Ich habe nicht die Absicht in diese Untersuchung ex professo einzutreten: aber es scheint mir wertvoll, um die Erörterung in fruchtbare Bahnen zu leiten, wenn ich wenigstens auf folgende Fragen hinweise, die denknotwendig auftauchen müssen.

Erste Frage: Die Gottesleugnung ist eine schwere Todsünde. Ebenso die Leugnung der Persönlichkeit und Überweltlichkeit Gottes. Ebenso die Leugnung der Unsterblichkeit, der jenseitigen Vergeltung und der Ewigkeit der Hölle. Zu derselben Kategorie schwerer Todsünden gehören die Leugnung der Gottheit Christi, seines Erlösungsverdienstes, der Kirche und ihrer göttlichen Stiftung. Werden diese Todsünden unveränderlich als Ablehnung dieser religiösen Wahrheiten ewig fortbestehen? Die Behauptung, die wahre Sittlichkeit müsse autonom und frei von aller Rücksicht sein, ist gewiß vom Standpunkt der kirchlichen Moral eine Todsünde; ebenso die grundsätzliche Behauptung, die Ehescheidung sei erlaubt, der außereheliche Geschlechtsverkehr, das Duell, die Aufhebung des Privateigentums sei erlaubt, ja berechtigt und notwendig. Werden diese totsündlichen Gesinnungen unbekehrbar fortdauern?

Welches Interesse soll die Ungläubigen in der Verdammnis bestimmen, ihren Unglauben wenigstens insofern festzuhalten, als er eine Beleidigung Gottes ist? Sie waren doch auch im Erdenleben nicht deshalb ungläubig, um dadurch Gott zu beleidigen. Übrigens zeigt ihnen die Hölle, daß jede Beleidigung Gottes schließlich nur zu seiner größeren Verherrlichung gereicht, während sie den Sünder in gräßliche Verzweiflung stürzt. Wie soll darum die Selbstliebe der Verdammten bewirken, daß sie an etwas festhalten, was ihnen ewige Qual und Verzweiflung bereitet? Übrigens setzt die fatalistische Notwendigkeit des Gotteshasses, wie sie Stufler S. 166 f. entwickelt, den Verlust aller sittlichen Gesichtspunkte und alles Sinnes für die objektive Wahrheit und Vollkommenheit voraus, d. h. den Verlust des eigentlichen geistigen Wesens und der Anlage für das Wahre und Vollkommene als solches. Allerdings scheint der Nutzen überhaupt als das höchste Moralprinzip zu gelten. S. 163.

Die zweite Frage geht dahin: Wenn die Verhärtung in der Todsünde nicht kraft freier Selbstbestimmung der sündigen Seele erfolgt, sondern kraft göttlicher Anordnung (vgl. Stufler 150—183), kann man dann inbezug hierauf noch von Zulassung Gottes reden? Wenn aber diese göttliche Anordnung den Zweck haben sollte, die Ewigkeit der Strafe zu ermöglichen, wie läßt sich damit die Heiligkeit Gottes vereinigen? Es wird

ja ausdrücklich behauptet, die Todsünder würden sich im Jenseits alle oder zumeist gerne bekehren, wenn sie könnten. S. 168. Verteidigung S. 18. Aus diesem Grunde müsse die Möglichkeit der Bekehrung ausgeschlossen werden. Ich verstehe es übrigens nicht, wie die Bereitwilligkeit der Bekehrung, das heißt einer Willensumkehr aus sittlichen Gründen, nicht nur aus Gründen des persönlichen Nutzens, bei den Verdammten, wie sie Stufler psychologisch schildert, noch möglich sei. Denn Stufler bemüht sich, uns zu überzeugen, daß für die Verdammten nur eine Gesinnung folgerichtig und vernünftig sei, nämlich der Gotteshaß. S. 164—183.

Diese Fragen sind nur zu dem Zweck gestellt, um sachliche Belehrung zu erzielen. Es handelt sich dabei nicht um Behauptungen, die etwa gegen irgendeine theologische Schule oder die übereinstimmende Lehre der Theologen aufgestellt werden sollen, sondern um Fragen, deren Beantwortung zur Lösung des Problems gehört.

Die sachliche Lösung des Schwierigkeiten ist der einzige Weg, um die Zweifel der vielen zu beruhigen, welche sich mit dem Problem der Theodizee und der Hölle ernstlich beschäftigen. Wenn die kirchlichen Autoritäten und die Kirchenväter, deren Lehrworte Stufler vorführt, die Bedenken nicht zum Schweigen bringen, dann vermag es das persönliche Glaubensbekenntnis eines Theologen noch viel weniger. Übrigens bedarf es nur eines Blickes in die religionsphilosophische und populäre Literatur, um es sehr begreiflich zu finden, wenn ein starkes Interesse an der Theodizee lebendig ist. Zudem bedarf es bei einem so vielerörterten und mit aller Eindringlichkeit geltend gemachten Beweggrund, wie die Hölle ist, keiner Anregung von außen, um Schwierigkeiten zu empfinden. Es würde eine erschreckende Bedürfnislosigkeit des Denkens voraussetzen, wenn nicht ernste und peinliche Fragen in einer Seele auftauchen, wie das alles mit der Güte und Heiligkeit, Weisheit und Allmacht des Weltschöpfers zu vereinigen sei. Ich fürchte, Stuflers Ausführungen haben bei jenen Denkenden, welche sich ihr Urteil nicht aufdrängen lassen, auch nicht durch Einschüchterung, die Schwierigkeiten der Theodizee in hohem Maße gesteigert. Ich halte das für sehr bedenklich; denn vielleicht gewinnt mancher aus

Stuflers Darlegungen die Überzeugung, daß er wirklich recht habe.

Es besteht ein sehr inniger Zusammenhang zwischen dem Gottesbegriff der unberechenbaren Allmacht und Freiheit einerseits und dem Aberglauben anderseits; aber auch des weiteren mit dem Grundsatz, daß äußere Gewalt und Autoritätszwang das eigentliche und einzig ausschlaggebende Mittel sei, um der Wahrheit und dem Guten zur Anerkennung und Verwirklichung zu verhelfen — ebenso äußere Unterdrückung und Verfolgung inbezug auf Irrlehren und irreligiöse oder gar unsittliche Bestrebungen. Daraus dürfte sich die eigentümliche Stellung einzelner theologischer Schulrichtungen und kirchlicher Kreise zum Aberglauben, d. h. zu dem, was viele ernste Christen und Gottesgläubige für Aberglauben halten, sowie zum Prinzip der Zwangsmittel hinreichend erklären. Es ist die eigentümliche Auffassung des Gottesbegriffs und die Hervorhebung der von keiner höheren Macht beschränkten Freiheit Gottes, welche als die gemeinsame Grundlage beider Neigungen erscheint.

Wenn alles, was keinen begrifflichen Widerspruch bedeutet, von Gott bewirkt und in seinen Weltplan endgültig aufgenommen werden kann, dann ist vom Standpunkte der inneren Vernünftigkeit aus keine einigermaßen sichere Grenze zwischen Glauben und Aberglauben zu ziehen. Die Güte Gottes bliebe auch bei dem Sonderbarsten und Unvernünftigsten vollkommen gewahrt: weil, wie Hontheim S. I. in seiner Theodizee 1893 sagt, Gott seine Güte nicht mehr durch seine Tätigkeit zu bekunden braucht, weil er schon seinem Wesen nach gut sei — ganz abgesehen davon, daß er keinen Obern über sich hat, also alles gut ist, was er tut.

Die Güte des Wesens sollte eigentlich der Grund sein, warum Gottes Wirken und Schaffen durchaus gut ist; nach dieser Dialektik ist sie indessen der hinreichende Grund, daß Gott in seinem Wirken nicht mehr gut zu sein braucht. Auch das verdient Erwähnung: Gott erweise seine Güte hinreichend dadurch, daß er den Verdammten das Dasein, das Wesen, das Bewußtsein, das Gefühl und den Willen erhalte.

Wenn bei Gott ein so lockerer Zusammenhang zwischen Wesen und Wirken, zwischen Sein und Tätigkeit, zwischen

Gesinnung und Handlung ist, wenn Güte und Vollkommenheit sogar in Gott als etwas erscheint, was durch die ontologische Beschaffenheit des Wesens und Willens hinreichend gewürdigt ist, so daß das Tun und Wirken selber von der Rücksicht auf Güte und Vollkommenheit frei bleiben kann, dann ist natürlich bei dem geschaffenen Geist oder gar bei der Nachkommenschaft Adams noch viel weniger ein innerer Zusammenhang zwischen Vernunft und Wille einerseits, sowie Wahrheit und Güte anderseits zu erwarten. Die Vernunft erscheint fast nur als die Fähigkeit, sich der Wahrheit zu entziehen, als die Möglichkeit des Irrens, die Freiheit fast nur als die Fähigkeit zu Sünde, Selbstsucht, Verstockung. An und für sich würde der Geist im Widerstand gegen die Wahrheit und die wahre Vollendung verstocken. Nur durch Zucht, Furcht und Gewalt wird dieser Widerstand gebrochen.

Die Anwendung von äußeren Zucht- und Gewaltmitteln ist dann auch nicht geeignet, die Würde der Autorität, insbesondere der kirchlichen Autorität zu beeinträchtigen; denn auch bei der allerhöchsten Autorität, bei Gott, ist die eigentliche Grundlage seiner Majestät und seines Herrscherrechtes darin gelegen, daß er die allerhöchste Gewalt besitzt und auch insofern keinen Höheren über sich hat.

Die Autorität darf (dieser Grundanschauung zufolge) auch nicht durch irgendwelche Ansprüche der persönlichen Vernunft und des sittlichen Gewissens oder überhaupt durch die Forderung innerer Kriterien innerlich gebunden oder bedingt werden. Es bedarf dessen auch nicht: denn es kommt in erster Linie auf den *Gehorsam als solchen*, auf das *Opfer der eigenen Selbständigkeit, des persönlichen Urteils* an, nicht auf den Inhalt und inneren Zweck eines Gebotes.

So hängen *Aberglaube* und *Gewaltsystem* in religiösen Dingen eng miteinander zusammen.

Die Schwächung und Herabstimmung der Religion ist am besten *Aberglaube* zu nennen, obgleich es dabei nicht bloß auf die religiösen Vorstellungen ankommt. Der Aberglaube ist immer in dem Maß vorhanden, als die *Persönlichkeit* und *Unendlichkeit* der alles begründenden, alles verpflichtenden und alles in Anspruch nehmenden *Vollkommenheit* in der religiösen

Weltanschauung, Hoffnung und Liebe zurücktritt. Natürlich sind es immer geschöpfliche Dinge, wirklich bestehende oder eingebildete Wesen, Personen oder Sachen, welche Gott im religiösen Denken und Leben zurückdrängen. Dabei kommt ebenso in Betracht, daß die unendliche Vollkommenheit des ewigen Geisteslebens als persönliche Majestät zu denken ist, wie als wesenhafte Weisheit und Heiligkeit. Der Gottesbegriff wird zum Fetisch des Aberglaubens, wenn man die selbstmächtige Persönlichkeit der Weisheit und Heiligkeit verkennt, welche die Welt hervorbringt und regiert: das ist mehr naturalistischer Aberglaube. Wenn die Persönlichkeit als Allmacht und Freiheit gefaßt wird, die keinen Höheren über sich hat und darum unbeschränkt in ihrem Wollen und Tun ist, dann ist dem positivistischen Aberglauben der Weg gebahnt. Gott erscheint dann nicht mehr als die reine Weisheit und Heiligkeit, welche mit Allmacht regiert und wirkt, sondern als das Wesen, das zwar Weisheit und Heiligkeit, aber außerdem auch Allmacht und Freiheit ist und bald diese bald jene Vollkommenheit betätigt, oder doch zuweilen mehr diese, zuweilen mehr jene, inbezug auf die einen mehr die Barmherzigkeit, inbezug auf die anderen mehr die strafende Gerechtigkeit. Diese Ausbildung zur unberechenbaren Willkürmacht hat besonders im späteren Islam stattgefunden, besonders in einzelnen mohammedanischen Orden.

Die natürliche Abneigung des faulen Menschen richtet sich im allgemeinen nicht gegen die Unterordnung und Abhängigkeit, sondern nur gegen jene Unterordnung, welche von ihm selbsttätige und geistige Erhebung zur inneren Vollendung verlangt. Es liegt sogar im Bedürfnis des Menschen, sich einer überlegenen Macht hinzugeben: nur will er von ihr nicht durch Forderungen sittlicher Selbstbestimmung belästigt werden.

Sieht sich der Mensch einem Gott gegenüber, der nichts ist als die unendliche Weisheit und Heiligkeit und zwar in selbstmächtiger Persönlichkeit und Majestät, so kann er schlechthin keinen Ausweg entdecken, um sich diesem Gott und seinen Forderungen zu entziehen oder sonst über ihn Meister zu werden. Dagegen findet sich die menschliche List ganz gut mit der Unendlichkeit als solcher, wie mit der Allmacht und unbeschränkten Freiheit des Allerhöchsten zurecht. Die Unendlichkeit überragt

den persönlichen Menschen zwar in dem, was er als beschränktes Natur-Wesen ist; aber als persönlicher Geist ist er ihr doch wieder überlegen. Die unendliche Persönlichkeit als solche, wenn ihr Wesen nicht ganz und gar in Weisheit und Heiligkeit aufgeht, erscheint ebendeshalb der menschlichen Beeinflussung zugänglich, wenn man auch dieses Wort aus dogmatischen Gründen vermeidet: weil ihre Anordnungen nichts als Freiheitstaten sind, durch keine innere Begründung gefestigt. Dem Allmächtigen gegenüber, der deswegen der Höchste ist, weil er keinen Höheren über sich hat, kann man zwar nichts erreichen durch Macht, aber durch die Überlegenheit der Schwachen, durch Bitten und durch List, d. h. durch kluge Ausnützung geleisteter Zusagen, sowie durch Fürsprecher, die beides noch besser vermögen.

Der Aberglaube ist Zersplitterung des einen großen Gedankens in eine Unzahl von einzelnen, d. h. Mikrologie, um einen Ausdruck Hettingers zu gebrauchen. Die eine große Wahrheit der Erkenntnis Gottes und seines Werkes wird zersplittert in unzählige Glaubenslehren, von denen die Gotteserkenntnis dann nur eine unter vielen ist, und nicht einmal die übernatürlichste und erhabenste Wahrheit, weil sie sich auf das Vernunftnotwendige bezieht und darum ohne übernatürliche Offenbarung erreichbar ist. Die Zersplitterung der einen großen Offenbarungswahrheit führt zu dem Widersinn, daß die kontingenten oder zufälligen, d. h. nicht innerlich notwendigen Werke Gottes eine höhere Stufe von Glaubenswahrheiten darstellen und viel mehr den Charakter der Übernatürlichkeit haben als die Erkenntnis der notwendigen Wesensvollkommenheit und Existenz Gottes.

Die eine große Aufgabe der Gottverähnlichung oder der evangelischen Vollkommenheit wird zersplittert in eine Unzahl von Geboten und Werken, unter denen die Gottesliebe die höchste ist, aber doch nicht so erfaßt wird, wie das Neue Testament es will, daß sie gerade in der Nächstenliebe ihre unmittelbare Betätigung und Bewährung findet. Die Sittlichkeit findet ihren reinsten und vollsten Ausdruck in dem Grundgebot: Liebe Gott über alles: denn Gott allein ist gut. Liebe Gott jedoch nicht für dich allein, sondern für die Gesamtheit. — Die Gottesliebe soll mit der Nächstenliebe verbunden und durch sie betätigt

werden, weil alle die Glieder eines Ganzen sind. Liebe zu Gott heißt die Wahrheit und Güte in den Geist aufnehmen. Mit der einen Aufgabe der Gottverähnlichung ist das Ideal der evangelischen Freiheit von der Vielheit der Gesetze wohl vereinbar und gegeben, nicht aber mit und in dieser Vielheit, dem Werk der Mikrologie und Kasuistik auf dem sittlich-religiösen Gebiet. Die Freiheit ist eben die höchste Form der Betätigung für die erhabenste Aufgabe der sittlichen Ordnung. Gottverähnlichung kann auch in keiner Weise als Grund genommen werden, um sonderbare und unverständliche Übungen dem religiösen Geiste nahezulegen.

Je bestimmter die Gottverähnlichung und die Herstellung eines von Gott als Lebensinhalt erfüllten Geisteslebens als die sittliche Aufgabe des Christentums erkannt wird, desto weniger ist eine kasuistische Zersplitterung der Sittenlehre und des sittlichen Strebens möglich. Dann ist Gott die eigentlich entscheidende Sache, die materia gravis im allerhöchsten Sinne, mit der nichts anderes in Vergleich gebracht werden kann. Natürlich kann es deshalb noch viele andere materiae graves geben: allein in besonderem Sinne ist doch Gott selbst die materia gravis, das eine Notwendige, auf das alles ankommt — auch in den Gedanken der Forschenden und in den Absichten der Handelnden. Dann wird Mannings Gedanke verstanden und gewürdigt, daß die Vollkommenheit nicht nur für einen Teil der Christen religiöse Lebensaufgabe sei, nämlich für die Ordensleute, sondern für alle, wenn auch in verschiedener Form und verschiedenen Lebensverhältnissen, von allen als der religiöse Beruf in ihrem Lebensberuf zu erstreben. Dann wird auch der Widersinn vermieden, daß die Reue und Liebe, welche durch die Vollkommenheit und Majestät Gottes in seinem notwendigen Wesen und Dasein, wie es die Vernunft erkennen kann und soll, an sich nur eine natürliche Reue und Liebe sei, während die von kontingenten Werken der Offenbarung hergenommenen Beweggründe der Reue und Liebe sowie der ganzen Sittlichkeit einen höheren, wesentlich übernatürlichen Adel gäben. Gott selber vermöchte hiernach die Sittlichkeit nicht so als Beweggrund zu adeln wie die Werke und Geschöpfe seiner Gnade! Das ist die Folge, wenn man Vernunft und Glauben, Natur und Gnade als äußerlich verbundene, einander innerlich fremde Ordnungen betrachtet.

Man sieht, wie die abergläubische Vorstellung entstehen kann, das Übernatürliche bedeute einen Fortschritt in der Richtung von Gott (weil ihn auch der Mohammedaner und Jude anbetet) zu den Geschöpfen, zu heiligen Personen und Sachen, vom Ewig-notwendigen zum Positiven und Freien, vom Geistigen zum Sinnlichen.

Die Mikrologie in der sittlichen Auffassung und Betätigung der Religion führt zur Zersplitterung der Tugenden, ferner der sittlichen Taten, Absichten und Verdienste. Das Werk oder die Leistung, sogar die Gesinnung und Willensrichtung wird von der lebendigen Willensbetätigung losgelöst und als eine ontologische Größe für sich betrachtet, welche kommen und gehen kann, ohne daß im Bewußtsein etwas davon bemerklich wird. Eine rein ontologische oder mechanische Auffassung der sittlichen Leistungen wird maßgebend und zu einem System übernatürlicher Entitäten ausgebildet.

Die wichtigste Form der religiösen Mikrologie in sittlicher Hinsicht ist indes die juristische Auffassung des Verdienstes, welche zu einer förmlich kaufmännischen Berechnung und Buchführung der Verdienste und Gnaden führt, eine Auffassungsweise des Übernatürlichen, welche dem Ansehen der katholischen Moraltheologie großen Eintrag getan hat. Die wissenschaftliche Klarstellung ist noch nicht so genügend erzielt, wie es die Wichtigkeit der Sache erfordert.

Die Übertragung des rechtlichen Anspruchs auf die sittlichen Verdienste ist in gewisser Hinsicht statthaft; aber nur unter Vorbehalt der höheren Auffassung. Unsere Gegenwart mit ihrer scharfen Fragestellung hinsichtlich der sittlichen Ordnung erlaubt es dem Theologen nicht mehr, bei der Idee des Rechtsanspruchs an Gott stehen zu bleiben, und zwar aus folgenden Gründen.

Der Rechtsanspruch hat zur Voraussetzung, daß eine selbständige Leistung des einen Teils vorliegt, welche vertragsmäßig durch eine andere Leistung von der anderen Seite erwidert wird. Allein dem Schöpfer gegenüber kann auch in der geistigen Welt nicht von selbständigen Leistungen der Geschöpfe an ihn die Rede sein: »In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.« »Er gibt das Wollen und Vollbringen.« »Was hast du, was du nicht empfangen hast?«

Die Schöpfung umfaßt und trägt alles, auch die Willensfreiheit. Das bedarf der folgestrengen Durchführung in einer Zeit, welche sich mit aller Gewalt bemüht, den christlichen Gottesglauben als versteckten Dualismus und damit als unhaltbar darzutun; denn die Annahme zweier selbständiger Ursachen erster Ordnung ist in jeder Form unhaltbar.

Die sittliche Ordnung darf auch in keiner Weise auf einen Vertrag zurückgeführt werden, auch nicht in der göttlichen Gesetzgebung: denn sonst entsteht der Schein, als ob das Sittlich-Gute nicht aus innerer Hingebung, sondern wegen äußerer Vorteile, aus eudämonistischer Selbstsucht betätigt werde. In einer Zeit, welche das Christentum als unfähig zur Begründung einer wahren Sittlichkeit erklärt, die das Gute bloß um des Guten willen tue, nicht aus Lohnsucht, bedarf es der bestimmten Hervorhebung, daß Sittlichkeit und Seligkeit nicht zwei verschiedene Dinge seien, sondern die beiden Seiten der einen und ungeteilten Vollkommenheit, Gottverähnlichung und Gottvereinigung. Dies kann in unmißverständlicher Weise nicht zur Geltung kommen, solange man Sittlichkeit und Seligkeit in einem juristischen Verhältnis zueinander stehend denkt. Was innerlich zusammengehört, bedarf keiner künstlichen Vereinigung. Sittlichkeit ist die innere Bedingung der Seligkeit: die freie Willenshingabe an das Gut, das allein den beseligenden Lebensinhalt des unsterblichen Geistes bilden kann. Lohn und Vergeltung ist die tatsächliche Verwirklichung dessen, was in der sittlichen Vervollkommnung innerlich erstrebt und betätigt wird.

Die Unbegreiflichkeit und Unerforschlichkeit der Ratschlüsse Gottes kann dabei so gefaßt werden, daß sie der Neigung zum Aberglauben vorzügliche Dienste leistet: man versteht dieses Wort dann dahin, daß die Anordnungen Gottes keinen Grund haben, aus dem sie (innerlich) verständlich werden! Tatsächlich sind die Ratschlüsse Gottes unerforschlich, weil ihre Tragweite und ihr Ausgang unendlich über den beschränkten Gesichtskreis des Erdenmenschen hinausragt.

Die Persönlichkeit Gottes braucht im Interesse des Aberglaubens keineswegs geleugnet zu werden; es genügt, sie zurückzudrängen, indem man das Göttliche unmittelbar oder mittelbar mehr in Form der unpersönlichen Sache, als Akstraktum oder

Votivgegenstand auffaßt und behandelt. Nomina numina: Titel und Namen werden allmählich selbständig. Die Persönlichkeit, welche nicht ganz und gar darin aufgeht, die Selbstmacht der Weisheit und Heiligkeit zu sein, ist auch dem unpersönlichen Naturwesen verwandt, insofern sie, wie dieses, nicht von sich selber bestimmt wird, sondern von außen, und zwar von unten, weil sie keinen Höheren über sich hat. Es ist nur ein falscher Schein der Freiheit, wenn gesagt wird, die Willensentscheidung sei um so mehr frei, je weniger sie aus innerlich hinreichenden Beweggründen folge, je unabhängiger sie also von der Vernunft sei. Diese Unabhängigkeit ist keine Vollkommenheit. Die Freiheit ist vielmehr der Vollzug dessen, was innerlich hinreichend begründet ist, vermittelst des Willens. Die Beweggründe sind das Material für die Selbstbestimmung und werden durch dieselbe wirksam, aber die Freiheit ist ebensowenig eine gleichartige Ergänzung dessen, was in der Sache selber enthalten ist. Die sittliche Freiheit tritt nicht als Ersatz in die Lücken der Begründung ein, ebensowenig wie die Wirklichkeit aus hundert Mark mehr macht, als sie ihrem Begriffe nach sind, auch als gedachte Mark. Der Wille ist die Vollzugskraft der Weisheit, aber kein Ersatz für die Mängel der inneren Begründung. Sobald er dies ist, liegt Willkür und Laune vor, aber nicht Freiheit. Die Weisheit des Denkens darf nicht als eine selbständige Macht dem freien Willen gegenübergestellt werden, so daß das Bestimmtsein durch die Weisheit ein Hindernis wäre für die Selbstbestimmung des Willens: denn der lebendige Geist ist die einheitliche Wechseldurchdringung von Denken und Wollen. So Thomas: »Quum intellectus divinus non sit extraneus ab eius voluntate, si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta.« S. c. gent. 1, 82.

Es geht also nicht an, die Unerforschlichkeit der Ratschläge Gottes im Sinne von Unverständlichkeit zu nehmen; folglich ist es auch unrichtig, zu sagen, die übernatürliche Ordnung und die Wahngebilde des Aberglaubens seien nicht innerlich und wesentlich voneinander verschieden. Das wäre nur berechtigt, wenn das Wesen der Freiheit durch den Satz richtig wiedergegeben würde: Stat pro ratione voluntas.

Die religiöse Mikrologie ist eine Zersplitterung des gottesdienstlichen Lebens. Kultus heißt Gottesdienst und ist insofern eine sehr einfache Sache, unmittelbar durch Gotteserkenntnis und Gottverähnlichung betätigt. Kultus ist Anbetung Gottes: Hinwendung des Geistes zu dem, der allein das Lebensglück für alle geistigen Wesen ist, der allein gut ist und allein alle durch seine Liebe unmittelbar heiligt, durch seine Mitteilung vollendet und beseligt. Anbetung ist im vollen und eigentlichen Sinne nur möglich gegenüber der persönlichen Vollkommenheit, der in sich selbst lebenden Wahrheit und Heiligkeit: denn sie ist Inanspruchnahme und Hingabe unseres ganzen Wesens — und diese kann nur an eine lebendige Persönlichkeit erfolgen, die ihrer selber Herr ist, aber doch nichts anderes ist als die unendliche Wahrheit und Heiligkeit. Denn um dessentwillen fordert und verdient sie allein unsere ungeteilte Hingebung oder Anbetung. Die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit fordert demnach ein tiefes[1] Verständnis davon, warum er allein durch Wesen und Dasein die anbetungswürdige Persönlichkeit und Dreipersönlichkeit ist, und warum er allein als unendliches Gut der allein genügende Lebensinhalt für unser niemals ruhendes, unvergängliches Denken und Verlangen ist. Tritt dieses Verständnis zurück, so wird die Anbetung mehr zu einer äußeren Zeremonie, zu einer konventionellen Bezeichnung für die besondere Art und Weise, wie man eben mit Gott verkehrt. Ein innerer und wesentlicher Unterschied wäre doch nicht da zwischen der Art und Weise, wie wir uns zu Gott hinwenden und wie zu anderen mächtigen Persönlichkeiten sowie zu anderen begehrenswerten Gütern. Die Anbetung Gottes oder der religiöse Kultus wird eben dann zu dem Inbegriff zeremonieller Gebräuche und Ausdrucksweisen, ohne innerlich mit der Gotteserkenntnis und sittlichen Vervollkommnung eins zu sein. Gelockert von diesen, zersplittert er in sich selber zu einem vielfältigen System von Andachtsformen und Akten.

Die Gottesverehrung im Sinne des religiösen Kultus ist nichts anderes als die lebendige Übung und Betätigung der Gottvereinigung, ein wirkliches Leben in der geistigen Gemeinschaft

[1] Der Verfasser spannt hier die Anforderungen doch wohl zu hoch.
Der Herausgeber.

mit Gott. Tritt in der sittlichen Pflichterfüllung mehr die Gottverähnlichung als das leitende Ideal hervor, die Gottesliebe in der Form der Nächstenliebe, um dem Nächsten durch berufsmäßige Arbeit im Dienst der Gesamtheit irgendwie mittelbar oder unmittelbar zur Vervollkommnung und dadurch zu Gott zu verhelfen, so ist im Kultus die unmittelbare Beschäftigung mit Gott, die unmittelbare Pflege der Gottesliebe der leitende Gedanke: die Vereinigung der Seele mit Gott. Natürlich mit Benützung der äußeren Mittel, welche die leibliche Natur, die Schöpfung überhaupt und das Gemeinschaftsleben dem Geiste darbietet. Diese Idee der Gottvereinigung ist dem Evangelium zufolge die Seele des Kultus: eine stetige geistige Kommunion der Gottheit, in der die Unendlichkeit persönliche Selbstmacht und darum zur Selbstmitteilung befähigt ist, in der die Wahrheit und Vollkommenheit persönliches Leben und persönliche Liebe ist und darum geeignet und gewillt, zur persönlichen Nahrung und damit zur lebendigen Erfüllung und Vollendung des Geisteslebens zu werden. Hieraus ergibt sich, daß Gott in ganz einziger Weise Gegenstand und Inhalt des Kultus ist: als Ziel und Lebensinhalt der Seele, als Ziel der geistigen Kommunion. An diesem Vorzug der Gottheit nimmt nur Christus als Menschensohn Anteil, vermöge der persönlichen Einigung. Alle anderen heiligen Persönlichkeiten und Wesen können nur Gegenstand der Verehrung werden, insofern [1] sie geeignet sind, uns oder andere zur Gemeinschaft oder Kommunion des einzigen Lebensbrotes, der ewigen Gottheit, der Engelspeise, zu fördern, d. h. an uns Nächstenliebe im Dienst der Gottesliebe zu üben.

Jede Stufe des religiösen Kultus, wie er tatsächlich geübt und aufgefaßt wird, kann und soll ihren Wert dadurch kontrollieren, daß sie sich selber am Buchstaben und Geiste des Evangeliums mißt. Denn der Vernunft leuchtet ein, was der christliche Glaube eines jeden Jahrhunderts bekennt und um so mehr bekennen muß, je kirchlicher er gesinnt sein will: Was der religiöse Kultus und die Religion als Gottesverehrung sein soll, hat seinen reinsten und gewaltigsten Ausdruck im Evangelium gefunden! Gott ist der Geist: darum müssen die, welche ihn anbeten, ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten! Joh. 4.

[1] Ist wohl zu eng gefaßt. Der Herausgeber.

Mag die Vergleichung der neuzeitlichen Frömmigkeitsformen mit den Grundsätzen, welche das Evangelium darüber aufstellt, auch manchem als »rationalistisch« erscheinen: Christi Wort bleibt allein gültig und maßgebend: denn es ist das Wort der Weisheit. Die Kritik moderner Frömmigkeitsformen und Andachtsweisen innerhalb des Katholizismus erregt gewöhnlich viel Mißfallen und künstliche Entrüstung. Man hat sogar eine Wirkung des deutschen Rationalismus und eine Überhebung über die romanische Geistesart darin finden wollen. Man vernehme darum, was eine französische Stimme aus dem Mittelpunkt der Kirche hierüber urteilt. »Der Katholizismus soll sich (neueren theologischen Forderungen zufolge) in der Betätigung seiner Andachtsformen reinigen. In der Richtung auf diesen Zweck werden (von den Vertretern dieser Forderungen) sehr gute Dinge gesagt, die ich unterstreichen möchte. Die kritische Gefahr unserer Zeit, besonders in den lateinischen Ländern, ist die Krisis der Andachten zum Nachteil der Andacht selber (die Gefährdung der Frömmigkeit selber durch die Frömmigkeitsformen). Sinnliche Andachtsformen, oft geringwertig und von zweifelhaftem Geschmack, zuweilen sehr schwach begründet, verdrängen den kräftigen Geist der alten Frömmigkeit, der zugleich fröhlich und ernst war. Der liturgische Gottesdienst, so majestätisch und ideal in seiner äußeren Entfaltung, wird nicht mehr begriffen, nicht mehr gewünscht. C'est à qui inventera une étiquette nouvelle, et l'on voit des assemblées catholiques se transformer en foires des pratiques de dernier genre. Die Verehrung der alten Heiligen, der Apostel und Märtyrer erschlafft, hört auf. Wie wenn diese zwölf Riesen aufgehört hätten, die Säulen der Kirche zu sein; wie wenn das Blut, das unter Roms Tyrannen floß, das Erdreich des Glaubens nicht auf Jahrhunderte hinaus befruchtet hätte!«

»Das Ergebnis dieser Hinneigung zu moderner Sentimentalität ruft eine Menge von Andachtsgebräuchen ins Leben, von denen keiner sich in den ersten Zeiten des Christentums findet, während sie doch fast die ganze Religion einer großen Zahl von Gläubigen ausmachen. Der Abstand zwischen Gegenwart und Vorzeit verwirrt das Urteil derer, die draußen stehen und nach der Wahrheit suchen. Die katholische Kirche von heute scheint ihnen ein Bau zu sein, in dem sich die Apostel nicht mehr wiedererkennen

würden. Sie scheint jenen römischen Basiliken zu gleichen, in denen an hohen Festen ein rauschender Flitterstaat die gewaltigen Linien, die stolzen Säulen und den herrlichen Marmor maskiert.« Dom. Laurent Janssens, Rektor der Anselmianischen Benediktinerhochschule zu Rom. Revue bénédictine Oct. 1896. Catholicisme et progrès. 454 sq. Der Geist läßt sich eben nicht so äußerlich verehren, wie es der menschlichen Neigung entspricht. Aber Gott ist der Geist: und die ihn anbeten, sollen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten. Der Vater will solche, die ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.« Joh. 4, 23.

Die Todsünde.[1]

Die Ansicht scheint sich zur festgestellten Tatsache verdichten zu wollen, daß meiner Theorie zufolge nur die Sünde wider den Hl. Geist oder die vorsätzliche Auflehnung gegen Gott, die aversio formalis a Deo als Todsünde zu betrachten sei.

P. Kern S. J. schreibt hierüber wie folgt:

»Nach Schell ist Todsünde nur die Sünde wider den Hl. Geist. Die Sünde wider den Hl. Geist wird definiert als ‚die vollbewußte und offene Ablehnung der höheren Wahrheit, die grundsätzliche Negation des sittlichen Gesetzes, der religiösen und sittlichen Bestimmung, Verpflichtung und Aufgabe überhaupt oder der übernatürlichen Gottes- und Nächstenliebe insbesondere, sei es im allgemeinen, sei es für die eigene Person‘ (Dogm. III, 1. S. 390). Nehmen wir nun einen Menschen, der nach vielen Jahren wieder einmal zur heiligen Kommunion gehen will. Er hat aus Leidenschaft im fortwährenden Ehebruch gelebt; seinen Vater hat er insgeheim aus dem Leben geschafft, weil er die Erbschaft für die Befriedigung seiner Genußsucht bedurfte; um sich aus Verlegenheiten zu ziehen, hat er mehrere Meineide geschworen; um nicht in den Ruf eines Klerikalen zu kommen, hat er die Kirchengebote gewöhnlich nicht beobachtet; bloß aus leidiger Geldgier hat er seine Nächsten nicht selten arg betrogen; die übrigen Sünden sind weniger bedeutend. Das Zeugnis aber kann er sich mit ruhigem Gewissen geben: ‚die vollbewußte und offene Ablehnung der höheren Wahrheit, die grundsätzliche Negation des sittlichen Gesetzes‘ usw. lag mir vollständig fern. Der Mann kann also ohne Beicht zum Tische des Herrn treten; er hat keine Todsünde begangen, er hat das Gnadenleben in sich nicht vernichtet, die Kindschaft Gottes nicht verloren. Schell kann dem unmöglich widersprechen. Er knüpft ja die angeführte Definition gerade an die richtige Lehre an, daß die Todsünde durch ihre Natur von der Kommunion des Leibes Christi ausschließe. Was wird aber aus dem Bußsakramente werden, wenn solche Ansichten in das Bewußtsein des christlichen Volkes übergehen und die Priester danach ihr Amt verwalten?« (Kern S. J. in der »Zeitschrift für katholische Theologie«, 28. Jahrgang (1904, S. 120.)

[1] Renaissance VI. Jahrg., Heft 4 und 5, 1905.

Bautz schreibt hierüber:

»Bekanntlich behauptete Schell in unseren Tagen, eine Sünde sei erst dann wahre und eigentliche Todsünde, zerstöre erst dann das übernatürliche Leben und führe zum ewigen Tode, zur ewigen Hölle, wenn sie aus grundsätzlichem Ungehorsam, in direkter Auflehnung gegen Gott und gleichsam mit aufgehobener Hand begangen werde. (Dogmatik III. S. 721 ff.) Wäre diese Behauptung richtig, dann würden alle katholischen Katechismen auf der ganzen Erde, alle katholischen theologischen Lehrbücher, ja die gesamte ordentliche und außerordentliche Lehrverkündigung der Kirche im Irrtum sich befinden, denn sie fordern und forderten von jeher zu einer wahren Todsünde, die zur ewigen Hölle führt, außer der Wichtigkeit der Sache nur hinlängliche Erkenntnis und Freiheit. Nach katholischer Lehre und nach katholischem Glauben ist nicht erst derjenige Todsünder und der Hölle verfallen, der einen Mord oder Ehebruch begeht, gerade weil es Gott verboten hat — verruchte Individuen von so diabolischer Art finden sich so leicht nicht —; vielmehr sind alle diejenigen Todsünder und verfallen der Hölle, die, von Haß, Eifersucht oder Sinnenlust getrieben, obgleich sie das göttliche Verbot kennen, mit hinlänglicher Freiheit eine derartige Tat begehen.

Wir können und brauchen uns mit Schells monströser Behauptung nicht weiter zu beschäftigen; sie hat im vorstehenden ihre Widerlegung bereits gefunden. Es genügt der kurze Hinweis auf die soeben vorgelegte klare Lehre der Hl. Schrift und des kirchlichen Lehramtes, daß Mörder, Ehebrecher und alle Übertreter schwerwiegender Gebote das Gnadenleben verlieren, sich der Hölle schuldig machen und das Reich Gottes nicht besitzen werden. Denn hier ist erstens klar, daß von ewiger Strafe die Rede ist, denn es heißt schlicht und klar, daß die genannten Sünder das Reich Gottes nicht besitzen werden, daß sie folglich schlechthin auf immer von demselben ausgeschlossen sind. Wir kommen später in der Lehre von der Ewigkeit der Hölle auf diesen Punkt zurück. Und zweitens ist nicht minder klar, was unter Mördern, Ehebrechern usw. zu verstehen ist. Denn nach juristischer und jedes vernünftigen Menschen Auffassung sind alle diejenigen Mörder und Ehebrecher, und zwar im vollen und eigentlichen Sinne, welche die gesetzwidrige Tat mit hinlänglicher Zurechnungsfähigkeit, d. h. mit hinlänglicher Erkenntnis und Freiheit begehen.« (Bautz, Die Hölle, 2. Aufl., S. 24 und 25.)

Stufler schreibt inbezug auf die Todsünde:

»Schell hat sich, wie aus der im Eingange dieses Abschnittes (S. 250 ff.) zitierten längeren Stelle ersichtlich ist, für seine Theorie auf den hl. Thomas berufen, um darzutun, daß nicht die Hinwendung zum Endlichen, sondern nur die direkte und förmliche Abwendung von Gott eine Todsünde sei. Da die Stellen, welche er aus der theologischen Summe aufführt, scheinbar seine Gedanken wiedergeben und er auch keine weitere Bemerkung hinzufügt, muß der in der Lehre des hl. Thomas weniger bewanderte Leser fast notwendig auf den Gedanken kommen, als ob der englische Lehrer die Ansicht vertrete, zu einer Todsünde sei erforderlich, daß jemand den direkten Willen habe, sich von Gott loszusagen. Das wäre aber eine arge und zugleich gefährliche

Täuschung. Um diese zu zerstören, wollen wir noch zeigen, daß nach dem hl. Thomas die Abwendung des Menschen von Gott, die aversio a Deo, die bei jeder Todsünde stattfindet, nicht bloß dann vorhanden ist, wenn der Mensch sich unmittelbar Gott widersetzt, sondern auch dann, wenn er, um ein zeitliches Gut zu gewinnen oder einem zeitlichen Übel zu entgehen, d. h. aus Leidenschaft oder aus Furcht, ein Gebot Gottes in einer wichtigen Sache freiwillig übertritt. Zum Beweise dessen genüge ein Beispiel. Nach Schells Theorie hat der hl. Petrus bei der Verleugnung des Herrn sicherlich nicht schwer gesündigt, da er seine Sünde gewiß nicht aus grundsätzlicher Bosheit, sondern aus Furcht und Schwäche beging. Nichts war dem hl. Petrus ferner als die Absicht, sich innerlich von seinem Herrn zu trennen; er verleugnete ihn nur äußerlich.« (Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod. S. 288.)

So neuerlich P. Stufler S. J., P. Kern S. J. und Professor Bautz, deren Anklagen in dieser Hinsicht ich vorführen und prüfen werde. Die Ausführungen meiner Dogmatik, welche das Gegenteil bezeugen, werden als unwillkürliche Nachwirkung des kirchlichen Jugendunterrichtes ausgeschaltet. Man erklärt diese Annahme als besonders wohlwollend; denn an sich könnte man auch an Doppelzüngigkeit denken.

Ich habe indes niemals in Abrede gestellt, jede vorsätzliche Übertretung eines göttlichen Gebotes in einer wichtigen Sache sei eine Todsünde. Ich anerkenne vielmehr diese Begriffsbestimmung: nur ist damit noch nicht entschieden, was jeweils der Natur der Sache zufolge wichtig sei oder nicht. — Nun muß ich lesen, meinem Todsündenbegriff zufolge seien Mord, Ehebruch, Meineid keine Todsünden! Als ob bei diesen die Wichtigkeit der Sache oder die gravitas materiae nicht offenkundig wäre — nach Vernunft wie Offenbarung! Als ob ferner bei dem gewöhnlichen Gebrauch des Begriffs »Todsünde« nur an Mord und Ehebruch oder gleichwertige Verbrechen gedacht würde!

Ich hob vielmehr hervor, bei der wesentlichen Verschiedenheit zwischen Todsünde und läßlicher Sünde müsse der Unterschied in formaler wie sachlicher Hinsicht ein ganz deutlicher und offenbarer sein, bestimmt durch die Natur der Sache selbst. Es ist doch ganz anders gemeint, wenn eine freiwillige Übertretung des Fastengebotes oder die Unterlassung einer Breviertagzeit als Todsünde wegen der Schwere der Sache erklärt wird, als wenn Mord, Schändung und Ehebruch unter demselben Gesichtspunkt des materiellen Unrechtes als schwere Sünden erklärt werden.

Die Unterschiede innerhalb des großen Gebietes der Todsünden scheinen vielfach größer zu sein als zwischen den läßlichen Sünden und solchen Todsünden, wie sie im gewöhnlichen Leben der Gläubigen begangen werden, z. B. Übertretung des Fastengebots oder sonntägliche Arbeit; man denke an den Unterschied der Sache bei einer gewöhnlichen Todsünde einerseits und der ungerechten Vernichtung eines Volkes aus Herrschsucht und Ländergier.

Es ist eine Gefährdung für den sittlichen Ernst, wenn so große Unterschiede in der Beurteilung nicht genügend hervortreten. Darum hat es eine sittliche Bedeutung, die Abstufungen oder die verschiedenen Grade der Todsünde stark hervorzuheben.

Dazu nötigt ohnedies die Geschichte, welche der Begriff »Todsünde« von dem Alten und Neuen Testamente angefangen in der Geschichte der Bußdisziplin und der kirchlichen Sprachvereine durchgemacht hat.

Christus spricht von einer Sünde, welche ihrem inneren Wesen nach ewig sei und weder in diesem noch in jenem Leben vergeben werde. Mt. 12, 31. 32.

Johannes spricht von einer Sünde zum Tod, wegen der man nicht mehr für den Sünder beten solle. Joh. 5, 16. Ähnlich kennt der Hebräerbrief 6, 4—6 (vgl. hierzu Dogm. 582—584) eine Sünde, welche die Bekehrung auszuschließen scheint.

Die alte Bußdisziplin faßte den Abfall zum Götzendienst, Mord und Ehebruch in besonders engem Sinne zusammen.

Ich habe allerdings in meiner Dogmatik, und zwar bei der Würdigung des jenseitigen Seelenzustandes, die Abwendung von Gott als den sachlichen Grundcharakter und die Ursache der gravitas materiae bezeichnet.[1] Gott als das unendliche

[1] »Nur der Wille selbst kann es im eigentlichen Sinne sein, wenn die subjektive Seite der Sünde in Betracht kommt, durch volle Selbstbestimmung und Freiwilligkeit; nur das Zielgut, Gott selbst kann es sein, was von seiten des sachlichen Inhaltes den Unterschied von Tod und Krankheit begründet, von grundsätzlichem Ungehorsam gegen Gott und von mangelhafter unterbrochener Hinwendung zu Gott. Ersteres ist der Tod, letzteres Krankheit ohne Zerstörung des Lebens oder der inneren Lebensfähigkeit, d. h. kraft zurückbleibender Gnadenkeime oder Gnadenhabitus. Die formale Todsünde ist die Sünde mit aufgehobener Hand, die Sünde wider den Hl. Geist, die

Gut, Gott als der Schöpfer und Endzweck alles Endlichen erscheint als das eine Notwendige, als der Alleinig-Gute. Man nimmt nun seitens meiner theologischen Gegner als selbstverständlich an, daß die Abwendung von Gott **nur** durch ausdrückliche Verweigerung des Gehorsams und durch formalen Gotteshaß erfolgen könne. Das ist durchaus unrichtig. Gott ist nicht nur als Gesetzgeber des Guten der persönliche Urheber der sittlichen Ordnung, sondern auch als der Allein-Gute, als der wesenhaft Gute, als Inbegriff aller Vollkommenheit und allen Lebens der innere Beweggrund und das urbildliche Gesetz aller Sittlichkeit. Die Sittlichkeit ist mindestens ebenso ursprünglich Pflicht der Verähnlichung mit Gott, wie des Gehorsams gegen Gottes Gebote. Dem Wesen und Dasein nach ist Gott die Güte, Vollkommenheit und das Leben selber. Als wesenhafte Güte ist er zugleich die Ursache oder der Schöpfer allen Lebens und aller Vollkommenheit. Die Majestät der erst-ursächlichen oder schöpferischen Güte, Macht

---

freiwillige Abwendung von Gott, die freilich in jeder Sünde vorhanden sein kann; nur sie ist es, welche eine so scharfe Bestimmtheit an sich trägt, wie sie dem Unterschied von Tod und Krankheit entspricht: sie ist überall, wo der Wille sich Gott widersetzt und verschließt, und zwar mit voller Selbstbestimmung, wenn dies auch um eines geschaffenen Gutes willen stattfindet. Das formale Wesen der Todsünde liegt nach Thomas in der Abwendung von Gott; die Hinwendung zum Endlichen ist an sich läßliche Sünde. Quando anima deordinatur per peccatum usque ad adversionem ab ultimo fine, scil. Deo, cui unitur per charitatem, tunc est peccatum mortale: quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale ... Qui vero peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium (d. i. das Lebensziel in Gott). S. th. I, 2, 72, 5. Aversio a Deo est ibi (in der Todsünde) sicut formale; conversio autem ad bonum creatum est ibi sicut materiale. — Unde, si sit inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, sicut et in peccatis venialibus, non debetur peccato poena aeterna, sed temporalis. 3, 86, 4. Die Todsünde verhält sich zu den sieben Todsünden, wie die Sünde wider den Hl. Geist zu den sechs Sünden dieses Namens. Gott ist die eigentlich entscheidende Sache, das unendliche Zielgut (materia gravis im Vergleich zu allem Endlichen): die bewußte volle Selbstbestimmung das formale Erfordernis jener Grenzlinie. Was dem Willen mehr angetan wurde, kann auch durch äußere Strafleiden aus ihm entfernt werden; was er eigentlich aus sich selber hat, das ist es, worin er unbeugsam wird.« (Katholische Dogmatik 3. Band, 2. Teil, p. 742.)

und Weisheit bildet den Inhalt des Gottesbegriffs inbezug auf die Welt. Die Güte ist selber Vollkommenheit und Leben; aber zugleich Ursache alles Lebens, alles Guten und aller Vervollkommnung. Was seiner inneren Art nach Leben und Vollkommenheit bewirkt, begründet, fördert und steigert, ist gut; was das Leben und die Vollkommenheit hindert, zerstört und verdirbt, ist schlecht.

Gottes Güte, Leben und Vollkommenheit ist über alle Möglichkeit erhaben, durch das Verhalten der geschaffenen Geister gefördert oder geschädigt zu werden. Allein der Schöpfer wird in seinen Geschöpfen gefördert oder geschädigt, wenn er auch in sich selbst über alle Förderung durch Liebe und über alle Schädigung durch Haß erhaben ist. Darum ist der Grundsatz von der Offenbarung ausgesprochen: Gottesliebe müsse durch Nächstenliebe geübt werden, d. h. durch Förderung der geschaffenen Ebenbilder Gottes und seines ganzen Schöpfungswerkes. Was man dem Ebenbilde Gottes tut, wird Gott zugefügt. Kein Zusammenhang ist so innig als der Zusammenhang zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Das Gute ist Nachahmung und Teilnahme am schöpferischen Wirken, an der Begründung und Förderung von Vollkommenheit. Darum ist alles gut und sittlich, was seiner Art und Absicht nach Leben und Vollkommenheit eines Geschöpfes in richtiger Weise steigert. Bös und unsittlich ist hingegen alles, was seiner Art und Absicht nach die Natur und Vollkommenheit eines Geschöpfes hemmt, verdirbt und vernichtet. Die Unsittlichkeit ist Schädigung, Hemmung, Zerstörung, Verderbnis. Die Sittlichkeit ist Güte, Wohltun, Vervollkommnung, Hilfe, Gottähnlichkeit, weil Nachahmung und Teilnahme an Gottes Werk.

Was nun in wichtigen oder gar wesentlichen Dingen die Natur oder Persönlichkeit des Nächsten verdirbt oder das Leben gefährdet und die Lebensinteressen verletzt, ist seiner Natur nach schwere Sünde, Todsünde. Der innere Grund ist der Gegensatz zu Gott als dem schöpferischen Urheber aller Natur und allen Lebens, dem Lebensgrund alles Seins und aller Vollkommenheit. Die Abwendung von Gott kann also nicht nur durch Trotz und Auflehnung erfolgen, sondern ebenso und oft noch mehr durch den Gegensatz zu seinem gütigen, vollkommenen Wesen und zu seiner schöpferischen Ursächlichkeit, Wirksamkeit und Absicht.

Das ist der tiefste Grund, warum die Gottes- und Nächstenliebe

von Christus als ein untrennbares Grundgebot erklärt worden und warum Johannes schreibt: »Wer sagt, ich liebe Gott, während er seinen Bruder hasset, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht? — Von Gott haben wir ja auch dieses Gebot, daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder lieben solle.« Joh. 4, 20, 21. Jakobus nennt als das königliche Gebot der Offenbarung: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!« »So redet und handelt als solche, die nach dem Gesetz der Freiheit gerichtet werden sollen! Ein Gericht ohne Erbarmen wird über den ergehen, der kein Erbarmen beweist. Barmherzigkeit hingegen triumphiert über das Gericht!« Jak. 2, 8—13. Die Propheten haben ja stets Gotteserkenntnis, Gerechtigkeit und Liebe als das Wesen der Jahweverehrung bezeichnet. Es ist übrigens möglich, das Leben des Nächsten sogar zu vernichten, ohne die eigentliche Abwendung von Gott zu verschulden. Dies ist nicht nur der Fall bei gesetzmäßiger Tötung, wie bei der Hinrichtung oder im Notfall und im Kriege, sondern auch aus Liebe, wie wenn ein Bruder oder Vater die Tochter und Schwester, der Gatte die Gattin vor Entehrung schützen will. Ich sage nicht, dies sei erlaubt, sondern nur, daß dann nicht das Verderben des Nächsten gewollt wird, sondern nur das geringere Verderben, um ein größeres oder vermeintlich größeres zu vermeiden. Die Kirche verehrt ja auch eine Märtyrin als Heilige, welche sich selbst in die Flammen des ihr bereiteten Scheiterhaufens gestürzt hat.

Was Verderben will und wirkt, ist Abwendung von Gott, der seiner Natur und Absicht nach das Heil und die Vollkommenheit will und wirkt. Nur die Sünde verdirbt und zerstört. Darum ist sie der inneren Natur und Sache nach der gerade Gegensatz zu Gott, dem wesenhaft Lebendigen und Guten. Die Sünde ist Abwendung von Gott, nicht nur wenn sie Auflehnung gegen das Gebot des Gesetzgebers ist, sondern noch mehr, wenn sie Abwendung von dem ist, was Gott seinem ewigen Wesen und Wollen und ganzen Sein nach ist. Die Abwendung von dem Urbild der göttlichen Wesensvollkommenheit und ursächlichen Güte ist deshalb in erster Linie bei der tieferen sittlichen Beurteilung in Betracht zu ziehen, weil Gott durch seine wesenhafte Heiligkeit das eigentliche Prinzip der Sittlichkeit ist, dann erst

durch die Anordnung seines gesetzgebenden Willens. Folglich ist die Abwendung von Gott gegeben, wenn im Gegensatz zu seiner Güte die Schädigung des Nächsten oder des Schöpfungswerkes, auch im Sünder selbst, gewollt und erstrebt wird. Darum sagt Christus: »Wer eines dieser Kleinen ärgert, die an mich glauben, dem wäre es besser, es würde ihm ein Mühlstein an den Hals gehängt und er würde in die Tiefe des Meeres versenkt.« Mt. 18, 6. Daher bezeichnet Christus als den Maßstab des Weltgerichtes die Nächstenliebe: »Wahrlich sage ich euch, was ihr dem geringsten meiner Brüder nicht getan, das habt ihr mir nicht getan.« Mt. 25, 45.

Der Wille des Zerstörens, Schädigens, Verderbens ist seiner Natur nach widergöttlich und Abwendung von Gott, also todsündlich, außer bei Geringfügigkeit der Materie.

Hingegen ist die Hinwendung zum Endlichen (conversio ad creaturam), wenn sie in ungeordneter Weise erfolgt, nur dem Grade oder den Umständen nach widergöttlich, aber nicht ihrer inneren Natur nach. Aus diesem Grunde konnte Thomas mit Recht sagen, die ungeordnete Hinwendung zum Geschöpflichen sei an und für sich nur läßliche Sünde (ex parte obiecti). Offenbar ist hierbei die Abwendung von Gott und die Hinwendung zum Geschöpflichen nicht in dem Sinne genommen, wie beide sich gegenseitig ergänzen und nur die zwei Arme einer Wage darstellen. Vielmehr ist die Abwendung vom Schöpfer jeder Wille, der verderben und verletzen will, die Hinwendung zum Geschöpflichen, ein Wollen, das an sich nützen und fördern will. Es wird ungeordnet und sündhaft, wenn es höhere Gesichtspunkte außer acht läßt und in anderer Richtung das Werk des Schöpfers verdirbt.

Außer der Begriffsbestimmung der Todsünde scheint eine Unklarheit darüber obzuwalten, in welchem Sinne ich von formaler und materialer Todsünde rede. Ich schloß mich zwar ganz dem Begriff an, den Thomas mit dieser Unterscheidung verbindet. Hiernach bedeutet nicht nur die formale, sondern auch die materiale Todsünde eine aktuelle oder schuldbare Todsünde. Bei der formalen Todsünde ist indes dasjenige rein, voll und unmittelbar ausgeprägt, was von seiten des Täters wie des Gegenstandes den todsündlichen Charakter begründet. Es ist dies die Freiwilligkeit oder Überlegtheit und Vorsätzlichkeit der Handlung

einerseits, die Wichtigkeit der Sache anderseits. In beiderlei Hinsicht bedeutet die formale Todsünde den Kulminationspunkt sowohl der Freiwilligkeit als der Wichtigkeit. In erster Hinsicht ist es die ausdrückliche und vollbewußte Stellungnahme gegenüber der betreffenden Sache und zwar mit klarer und freier Bezugnahme auf das letzte Ziel und die höchsten Gesichtspunkte. In zweiter Hinsicht ist es die unmittelbare Abwendung von Gott selbst. In diesem Sinne hatte ich gesagt: die unendlich wichtige, um ihrer selbst wichtige Sache ist Gott. Eines ist notwendig, einer ist gut. Gott allein. Allein deshalb habe ich nicht verneint, daß auch die geschaffenen Güter und Personen eine wichtige und sogar höchstwichtige Materie bedeuten: vor allem das Leben, die Unversehrtheit des Körpers und der geschlechtlichen Reinheit.

Wenn in gewissen Sünden das zum vollen, reinen und unmittelbaren Ausdruck kommt, was die Todsünde zur Todsünde macht, so sind deswegen diejenigen Sünden, welche mit einer geringeren Vorsätzlichkeit vollzogen und unmittelbar nicht gegen Gott als solchen, weder als Gesetzgeber noch Urbild des Guten gerichtet sind, doch eigentliche Todsünden, weil immer noch eigentliche Überlegtheit des Tuns und Wichtigkeit der Sache vorhanden sind. Darum schrieb ich: »Die Sünde wider den Hl. Geist verhalte sich zu den sechs Sünden wider den Heil. Geist, wie die Todsünde zu den sieben Todsünden.«

Im Anschluß hieran sei gegen Stufler bemerkt: Ich hätte nicht den Mut zu sagen: der hl. Johannes meint eigentliche Todsünden, wenn er von einer Sünde spricht, »die nicht zum Tode ist«. 1 Joh. 5, 16. Was meint der hl. Johannes, wenn er von Sünden spricht, die zum Tode oder nicht zum Tode sind? Meint er denn gerade das Gegenteil von dem, was sein Ausdruck nahelegt? Man kann das Leben auch empfangen, wenn man von der Gefahr befreit wird, die es bedroht, von der Schwäche, die es hemmt, von dem Verderben, das es lähmt. Jede Mehrung des Lebens ist Leben; daher kann demjenigen, der sündigt, aber nicht zum Tode, doch die Kraft erfleht werden, welche die geistige Erkrankung überwindet und das Leben steigert und angemessen zur Reife der Vollendung erhebt.

Stufler bezeichnet eine Umschreibung der Todsünde, welche von mir als Gegenstand der Verstockung ins Auge gefaßt wird

und sich nur auf das Verhältnis der Sterbenden zum Jenseits bezieht, als eigentliche Begriffs- und Wesensbestimmung (S. 24 u. 39). Stufler möge sich beruhigen. Als Begriffsbestimmung der Todsünde würde ich in einer Theorie über dieselbe lehren: »Die Todsünde ist die freiwillige oder vorsätzliche Übertretung eines göttlichen Gebotes in einer wichtigen Sache.« — Wie kommt Stufler zu der monströsen Annahme, die von Christus und den Aposteln aufgezählten Sünden, welche vom Reiche Gottes ausschließen, seien meiner Ansicht zufolge keine Todsünden? also »Hurerei, Unreinigkeit, Unzucht, Geilheit, Abgötterei (S. 261), Zauberei, Feindschaft, Neid, Zank, Zorn, Hader, Uneinigkeit, Ketzerei, Mißgunst, Totschlag, Völlerei, Schwelgerei und was dergleichen ist, wovon ich euch verkündige, wie ich es schon ehedem gesagt habe, daß jene, die solches tun, das Reich Gottes nicht erlangen werden.« Gal. 5, 19 ff. »Weder Hurer, noch Götzendiener, noch Ehebrecher, noch Weichlinge, noch Knabenschänder, noch Diebe, noch Geizige, noch Räuber werden das Reich Gottes besitzen.« 1 Kor. 6, 9. 10.

Es werden doch gewöhnlich nicht diese notorischen Unsittlichkeiten oder gar, wie es von Kern und Bautz geschieht, Mord, Ehebruch und Meineid als Beispiele von Todsünden aufgeführt? Vielmehr kommen als solche auch z. B. die Übertretung des kirchlichen Fastengebotes und die Sonntagsfeier in Betracht (vgl. S. 269). Wer wollte Mord und Ehebruch mit einer leichtfertigen Übertretung des Fastengebotes ohne weiteres in eine Linie stellen? Ich beanstandete es keineswegs, daß letztere Sünden als schwere Sünden gelten. Nur das sollte hervorgehoben werden, daß es innerhalb der Todsünden selbst große Unterschiede gebe, sowohl hinsichtlich der Wichtigkeit der Sache wie inbezug auf die Überlegtheit und Vorsätzlichkeit der Übertretung.

Wie kann Stufler behaupten, ich lehre nur die Sünde wider den Hl. Geist als Todsünde, wenn er selbst meine Ausführung anführen muß, welche lautet: »Jede Todsünde im materialen Sinne (conversio inordinata ad bonum creatum) kann zur Sünde wider den Hl. Geist (aversio a Deo expressa) werden?« D. 1, 390. Damit ist doch anerkannt, daß es Todsünden gibt, welche nicht Sünden wider den Hl. Geist sind und sogar nur schwer dazu werden können.

Wenn die Sünde gegen den Hl. Geist von mir als die grundsätzliche Abwendung von Gott und darum als die formale und ausdrückliche Todsünde bezeichnet wird, so wird damit doch nicht behauptet, daß es keine anderen Todsünden gebe. Wenn die Idee der Pflanze und des Tieres in den höheren Ordnungen beider Lebensreiche vollkommen ausgeprägt ist, so folgt daraus doch nicht, daß die niederen Pflanzen und Tiere nicht auch wahre und eigentliche Pflanzen und Tiere sind.

Wenn aber, wie die Kritiker selbst hervorheben, der Unterschied zwischen gewöhnlichen Todsünden und der grundsätzlichen Bosheit so groß und ungeheuer ist, ergibt sich daraus nicht die Aufforderung, zu untersuchen, ob dieser ungeheuere Unterschied sich nicht auch in dem Seelenzustand der Todsünder im Jenseits irgendwie auspräge? Die Art, wie dies geschehen kann, mag sehr verschieden bestimmt werden; jedenfalls muß der ungeheuere Unterschied in dem ganzen Willensverhalten, wie es die grundsätzliche Bosheit den Kritikern zufolge von der einfachen Todsünde unterscheidet, im Gericht der Gerechtigkeit eine analoge Würdigung erfahren. Wie prägt sich der psychologisch-sittliche Unterschied in der Strafvergeltung und dem jenseitigen Seelenzustand aus?

Stufler schreibt ferner:

»Zweifelsohne wäre es sehr zu wünschen, wenn eine mildere Interpretation möglich wäre. Aber so wie die Worte vor uns liegen und hundert andere Stellen bekräftigen, können sie leider nicht anders verstanden werden, als daß nur die Sünde wider den Hl. Geist eine wahre und eigentliche Todsünde sei. Was wir unter der Sünde gegen den Hl. Geist verstehen sollen, ist D. III, I, 390 sehr deutlich ausgesprochen: »Von wesentlicher Bedeutung ist die Sünde wider den Hl. Geist, mannigfaltig in ihren Formen, verschieden in dem Gegenstand, an dem sie zur Entwicklung kommt. Jede Todsünde im materialen Sinn (conversio inordinata ad bonum creatum) kann zur Sünde wider den Hl. Geist (aversio a Deo expressa) werden, wenn auch bei manchen Gattungen von Sünden das vollständige Ausreifen in jenem Maße der freiwilligen Verkehrtheit sehr schwer ist. Die Sünde wider den Hl. Geist ist — wenigstens anfangsweise — gegeben, wenn aus irgendeiner sündhaften Willensneigung die übernatürliche Gnadenwelt samt ihrem höchsten Gut, ihrer Lehre, ihrem Gesetz und ihren Verheißungen mit voller Entschiedenheit abgelehnt wird, sei es in der Form des Gotteshasses, oder der Glaubensfeindschaft, oder der sittlichen Unbußfertigkeit, oder der Gleichgültigkeit, oder der Verzweiflung, oder der Vermessenheit. Die Sünde wider den Hl. Geist ist die vollbewußte und offene Ablehnung der höheren Wahrheit, die grundsätzliche Negation des

sittlichen Gesetzes, der religiösen oder sittlichen Bestimmung, Verpflichtung und Aufgabe überhaupt, oder der übernatürlichen Gottes- und Nächstenliebe insbesondere, sei es im allgemeinen, sei es für die eigene Person. Der gefährlichste Anfang (!) zu dieser Trennung von der Gnadengemeinschaft der Kirche liegt in der Zerbröckelung des göttlichen Glaubens und in der Vernachlässigung der hl. Sakramente aus Lauheit oder Indifferentismus. Sie entbehren nicht bloß, sondern verschmähen das hochzeitliche Gewand.« Hier erklärt also Schell selbst ganz offen, daß er unter der Sünde gegen den Heil. Geist, die nach ihm allein formale Todsünde, aversio a Deo expressa, ist, die grundsätzliche Abwendung von Gott als Zielgut, die unmittelbare und direkte Widersetzlichkeit gegen Gott, den höchsten Gesetzgeber, verstehe.« S. 252. 253.

Es ist von meinen Kritikern wohl bemerkt worden, daß ich in anderen Abhandlungen der Dogmatik über die Todsünde (wie über die Ewigkeit der Verdammnis) eine Anschauung kundgab, welche auch nach dem eigenen Urteil der Gegner nicht von der allgemeinen Lehre der Kirche oder der Theologen abweicht. Allein anstatt hieraus die Aufforderung zu entsprechender Auslegung meiner übrigen Ausführungen zu nehmen, wird mir von P. Stufler S. J. unterstellt, ich hätte da unter dem unbewußten Einfluß meines katholischen Jugendunterrichtes geschrieben, aber nicht als wissenschaftlicher Theologe, der seiner Grundsätze und ihrer Folgenotwendigkeiten bewußt ist. — Das wird als die mildere Annahme bezeichnet. Sonst müsse der Verdacht absichtlicher Doppelzüngigkeit platzgreifen.

Stufler schreibt nämlich:

»D. III, 2 595 äußert sich Schell: »Ohne die äußere Verpflichtung zum Bußsakrament würden sehr viele in verhängnisvoller Unkenntnis ihrer inneren Verpflichtung zur Buße verharren. Es ist nämlich sehr leicht, sich mit der Gewohnheit von Todsünden in die Meinung hineinzuleben, dieselben seien keine Todsünden, höchstens Schwächen.« Wären aber nur Sünden wider den Hl. Geist, die Sünden mit aufgehobener Hand, Todsünden, dann könnte eine solche Täuschung schlechthin nicht stattfinden. Denn es ist wohl undenkbar, daß jemand meint, er begehe nur läßliche Sünden und sei im Stande der Gnade, wenn er sich förmlich und unmittelbar Gott widersetzt und grundsätzlich jede Gnadengemeinschaft mit Gott von sich abweist.

Wie konnte es aber geschehen, daß ein Theologe von Fach in einer so eminent wichtigen Frage, wie es die Begriffsbestimmung der Todsünde ist, sich so handgreiflicher und krasser Widersprüche schuldig machte? Da wir nicht annehmen dürfen, er habe mit Absicht bald so, bald anders gesprochen, je nachdem es gerade für ihn passend war, so bleibt keine andere Erklärung übrig, als daß die katholische Lehre von der Todsünde, die er von Jugend auf gehört, bei ihm manchmal spontan zum Durchbruch kam.« l. c. 288.

Ist es denn Doppelzüngigkeit, wenn ein Theologe in seinen wissenschaftlichen Ausführungen der vorausgeschickten kirchlichen Lehrsätze und mit deutlicher Unterscheidung von denselben die Schwierigkeiten und Fragen darlegt, welche inbezug darauf vorhanden sind und eine sachliche Lösung erheischen? Kann diese Lösung einzig und allein in der Abschwächung oder gar Preisgabe eines vorausgehenden Lehrsatzes liegen, wie P. Stufler sonderbarerweise anzunehmen scheint, oder nicht auch in der Auffindung eines neuen Gesichtspunktes, der die Schwierigkeit in eine neue Beleuchtung stellt und dadurch löst? Kein vernünftiger Theologe, auch kein Apologet wird sich anmaßen, alle Schwierigkeiten heben zu können. Soll er sie deshalb verschweigen? Würde er dadurch nicht dem Glauben schaden, zumal wenn er Apologet ist? Ich glaubte, durch die Vorlage der Schwierigkeiten eine Anregung zu geben, um eine befriedigende Lösung zu suchen. Darf man denn bei der theologischen Kritik alle Ausführungen eines Schriftstellers einzig und allein unter dem Gesichtspunkt durchforschen, ob und wie man ihn verketzern und denunzieren könne? Wenn diese Methode sachlich berechtigt wäre, hätte die destruktive Kritik bezüglich der Evangelien gewonnenes Spiel. Wenn es mit dem Gesetz der wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit vereinbar ist, »anstatt der Methode der Addition und Vergeistigung« (Weinel, Jesus) die Methode der Gegenüberstellung und Ausschließung, also die möglichst ungünstige Auslegung anzuwenden, dann wird die notwendige Harmonie in den Lehrworten Jesu, wie sie die verschiedenen Evangelien und biblischen Parallelberichte in eigenartiger Verschiedenheit bezeugen, niemals zu erzielen sein.

Was die Sache selbst betrifft, so findet Stufler die übliche Auffassung in meiner dogmatischen Darlegung des Bußsakramentes, während ich in der Eschatologie ganz anders lehren soll. Allein es ist doch ein großer Unterschied, ob man im Hinblick auf die Buße uud die Bekehrung von der Todsünde spricht, oder inbezug auf das ewige Schicksal. Im ersten Falle handelt es sich vor allem darum, daß der Mensch möglichst streng über sich selbst urteile und möglichst scharf mit sich selbst ins Gericht gehe. Gibt uns dies das Recht, ebenso die größtmöglichste Strenge als das Gesetz zu erklären, nach dem wir über den Nächsten richten? Wenn es sich aber um das Gericht Gottes handelt, dann gilt als

strengste Pflicht, dieses Gericht so zu schildern, daß niemand daraus Anlaß nehmen kann, um an der Gerechtigkeit und ebenso an der Güte Gottes zu zweifeln, und zwar an jener Gerechtigkeit und Güte, die dem Schöpfer der Welt und einer jeden Seele eignet. Es wäre ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit, nicht nur gegen die Güte, wenn irgendeine Sünde in irgendeiner Seele anders beurteilt würde, als sie in Wirklichkeit ist. Sobald der Eindruck entsteht, daß die Sünde anders, als sie es ihrem psychologischen Tatbestand nach verdient, von dem Gericht Gottes beurteilt und bestraft würde, hätte der betreffende Theologe die Schuld daran, daß Zweifel an der Heiligkeit oder auch am Dasein Gottes entstünden, oder daß die Liebe Gottes in Frage gestellt würde. Wer diese Verantwortung ins Auge faßt, wird es verstehen, warum andere Gesichtspunkte bei der Eschatologie hervortreten müssen als bei der Buße, soweit die Todsünde in Frage steht. Übrigens habe ich auch in der Eschatologie ausdrücklich die formale Todsünde hervorgehoben und dadurch gesagt, daß es außerdem nichtformale Todsünden oder Sünden mit aufgehobener Hand gebe. Ich habe ausdrücklich den hl. Thomas zitiert, der sagt: Aversio a Deo est ibi (in der Todsünde) sicut formale. Quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. S. th. 1, 2, 72, 5. Ich habe ausdrücklich gesagt, die formale Todsünde könne auch dann vorhanden sein, wenn die Abwendung von Gott um eines geschaffenen Gutes willen stattfindet. S. 742. Also nicht bloß aus Trotz oder Auflehnung.

Ich habe mich für die Angabe des formalen Charakters der Todsünde ausdrücklich auf den hl. Thomas berufen. Stufler kann dem Wortlaut und offenbaren Sinne der Zitate aus Thomas nicht ausweichen und beruft sich auf eine andere Ausführung des heil. Thomas, wo er die zwei verschiedenen Abstufungen der Todsünde darlegt, nämlich die unmittelbare und die mittelbare Abwendung von Gott. S. 289.

»Nach Thomas aber hat Petrus durch die Verleugnung eine schwere Sünde begangen, obwohl er nicht aus grundsätzlicher Bosheit, sondern nur aus Schwäche, Furcht und Verwirrung sündigte. Und daran knüpft der englische Lehrer folgende Bemerkung: »Die heiligmachende Gnade kann auf doppelte Weise verloren gehen: entweder direkt durch aktuelle Verachtung (Gottes und seiner Gnade), und auf diese Weise hat Petrus die Gnade nicht verloren; oder aber indirekt, indem man etwas, was der Liebe entgegengesetzt

ist, tut aus sinnlicher Lust oder aus Furcht. Und auf diese Weise verlor Petrus die Liebe, indem er gegen sie handelte.« Es gibt also nach dem heiligen Thomas auch eine aversio a Deo, die nicht unmittelbar und direkt intendiert und gewollt ist.«

Ich anerkenne durchaus, was Thomas durch diese Unterscheidung sagt, und vertrete es selbst. Das formelle Wesen der Todsünde bleibt deswegen doch die Abwendung von Gott: gerade darum sind auch jene Sünden Todsünden, welche in einer mit Gott unvereinbaren und seinem Wesen entgegengesetzten Gesinnung bestehen, wie in Lieblosigkeit gegen den Nächsten oder Grausamkeit gegen ein Geschöpf. Gott ist ja die Liebe, und wer sich von der Liebe abwendet, wendet sich von Gott ab. Gott ist nicht nur der Herr, der als Gesetzgeber die sittliche Pflicht begründet, sondern seinem Wesen nach das Urbild der sittlichen Vollkommenheit und aller Tugenden. Wer sich von der Vollkommenheit abwendet, wendet sich von Gott ab.

Die Frage ist nun die: Warum wird die eine Stelle beim hl. Thomas für genügend erachtet, um die andere Stelle wohlwollend auszulegen, während mir gegenüber jene Auslegung beliebt wird, welche geeignet ist, mich als unkirchlich zu verketzern? Habe ich je die Verleugnung Petri als läßliche Sünde erklärt? Ist die Verführung, wie bei Adam und Eva, eine Verführung, wie sie gewöhnlich und im eigentlichen Sinne gemeint ist und in den von mir angegebenen Beispielen vorliegt?

Gloßner bezw. P. Janssens sei zum Schluß noch erwähnt. Gloßner schreibt: »Außer dem allgemeinen und öffentlichen Gerichte findet für jede einzelne Seele ein spezielles statt, das definitiv ist, wie neuerdings durch die Verurteilung des abweichenden Lehre Schells durch die Congr. Indicis bestätigt wurde.« (p. 975.) Commers Jahrbuch 19, 1, 12. Der betreffende Lehrsatz in meiner Dogmatik lautet: »Das besondere Gericht entscheidet endgültig über die Zugehörigkeit oder den Ausschluß vom Reich der Gnadengemeinschaft, unbeschadet der fortschreitenden Läuterung der Seelen, welche nicht durch den geistigen Tod vom Leibe Christi getrennt sind. Diese endgültige Entscheidung ist jedoch nicht etwa so aufzufassen oder wird nicht etwa dadurch herbeigeführt, daß der Wille gewaltsam, d. h. durch äußere Ursachen in jeglicher Sünde positiv und grundsätzlich verhärtet würde,

wenn dies nicht in der sündhaften Willensrichtung oder Gesinnung selbst begründet ist. Der Lebenskeim der Gnade wird bei keinem im Jenseits erstickt, der ihn im Sterben trotz mannigfacher Sünden bewahrt.« Dogm. 3, S. 730, 31. Vgl. auch B. 2, S. 727, 860--878.

Man kann den endgültigen Charakter des besonderen Gerichtes zur Geltung bringen und doch den Einwand des Unglaubens zu widerlegen suchen, das allgemeine Gericht sei eine innerlich unbegründete Wiederholung des besonderen Gerichtes. Diese Widerlegung habe ich mich bemüht, zu erzielen. Allein es scheint viel beliebter und kirchlicher, einen Theologen zu verketzern, als die Einwände der neueren Religionswissenschaft und Ethik gründlich zu widerlegen. Leichter ist jedenfalls das erstere.

P. Stufler S. J. führt in der Zeitschrift 1904 S. 792–795 bittere Klage wegen ungerechter Beurteilung durch P. Feldner Ord. Praed. in Commers Jahrbuch 19, 1. 99—109. Es ist dies ein Beweis, daß die Gerechtigkeit, welche schlechthin einwandfrei ist, zu den übermenschlichen Vollkommenheiten gehört und auch in der Moral und Eschatologie eine Aufgabe bedeutet. Jedenfalls ist Feldners Gericht über Stufler eine Mahnung für ihn selbst: »Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg auch keinem andern zu!«

„Wunder des Lebens."

Bedenken gegen den Monismus Ernst Häckels.[1]

Hochansehnliche Versammlung! Seitdem ich die Ehre hatte, vor Ihnen über die Rätsel der Welt im Hinblick auf naturwissenschaftliche Welterklärungs-Versuche wichtige Gesichtspunkte zu entwickeln, hat einer derjenigen Gelehrten, welche die Grundlagen für die vorjährigen Ausführungen darboten, seine damalige Forschungsarbeit ergänzt und vervollständigt durch ein weiteres Werk, das die Wunder des Lebens als den Tatbestand bestimmt, von dem aus die Lösung des großen Welträtsels zu gewinnen sei. Ernst Häckel ist es, der in den »Welträtseln« wie in den »Wundern des Lebens« den Vorzug und den Grundcharakter der Wirklichkeit uns als Naturforscher entfaltet. Die Wunder des Lebens sind in der Tat im höchsten Maße geeignet, in den tiefsten Wesensgrund der Wirklichkeit einen Blick hineinzuwerfen. Folgen wir zunächst dem Naturforscher, ehe wir in die Kritik des welterklärenden Philosophen Häckel eintreten. Er schildert uns die Wunder des Lebens in der vierfachen Charakteristik der Lebensform und Gestaltung, welche eine wunderbare, aber auf wenige Grundformen zurückzuführende Mannigfaltigkeit der Kunst darbietet, sodann als den Werdegang des großen Entwicklungsprozesses, in dem das Leben aus dem Lebensmaterial, aus dem sogenannten leblosen Stoffvorrat und Kraftvorrat hervorgegangen sei, also das Wunder der Entstehung, der Entwicklung, der Fortbildung und Ausreifung des Lebens. Das ist das zweite große Wunder des Lebens. Das dritte ist die Erkenntnis des Lebens, die Erkenntnis, welche geleitet von dem Gesichtspunkte der Wahrheit sich forschend und ergründend in diese

[1] Vortrag, gehalten zu Breslau am 11. April 1905. Stenographische Aufnahme nach »Gabelsberger« von Kosaucke und Gattner. »Katholische Schulzeitung für Norddeutschland«, Breslau, Nr. 20. vom 19. Mai 1905.

unter der zweifachen Rubrik der Lebensgestaltung und Lebensentwicklung dargebotene Mannigfaltigkeit und Kraft des Daseins vertieft, um aus ihr Befriedigung des großen Lebensbedürfnisses, der Erkenntnis, der Vernunft, der Erklärung alles Tatsächlichen, kurzum der Wahrheit zu gewinnen. Das ist das dritte große Lebenswunder. Das vierte bestimmt Häckel als den Wert und Sinn des Lebens; denn in ihm, in diesem Wert und Sinn des Lebens, der von der einzelnen Persönlichkeit, wie von der Gemeinschaft des in den Formen von Staat, Gesellschaft, Kirche, Religion und Wissenschaft vereinigten geistigen Menschenlebens gesucht und zu verwirklichen getrachtet wird, in diesem Wert und Sinn des Lebens liegt ein eigentlich machtvoller, beherrschender Lebenszweck, ohne den die Fülle aller wirkenden Kraft und die wunderbare Mannigfaltigkeit der durch sie ausgestalteten Lebens- und Wesensformen zusammenhanglos auseinanderfällt.

Es ist also eine Vierzahl von großen Wundern, von denen die künstlerische Mannigfaltigkeit der Lebensformen und Gestaltungen die erste ist. Die Kraft, welche sich durchsetzt in den verschiedenen Entwicklungsstadien von den rätselhaften Anfängen an bis zu den kulturreichen Zuständen der menschlichen geistigen Lebensentfaltung, in der Erkenntnis des Lebens und seiner Wunder und in der Wertempfindung und Zwecksetzung seiner Ziele schließt und vollendet diese Vierzahl.

Sie werden, hochverehrte Anwesende, nicht vermuten, daß es der große Prophet des gott- und christusfeindlichen Monismus ist, der in diesen vier großen Wundern den Tatbestand der Wirklichkeit vor uns ausbreitet. Es sind nicht absolut neue Gedanken und Tatbestände, welche er im Vergleich zu seinen früheren Werken und insbesondere den Welträtseln vor uns entrollt; allein es ist mindestens eine neue Beleuchtung des in der Wirklichkeit ja selbst nie zu ergründenden, zu empfindenden und vollständig wiederzugebenden Tatbestandes, und darum wertvoll. Man möchte meinen, es seien dies Gesichtspunkte, unter denen ein Theologe, ein Philosoph des Geistes, ein Prophet des Glaubens, an die Wirklichkeit herantritt. Vielleicht ist darin eine Rechtfertigung für dasjenige gelegen, was in meinen vorjährigen Ausführungen als verständnisvolles Entgegenkommen gegenüber den allerdings oft religionsfeindlich scharf ausgeprägten gegnerischen Behauptungen

dieses Forschers und Naturphilosophen auffallend erscheinen könnte. Vielleicht ist eine Rechtfertigung darin gelegen. Ich halte für wertvoller, von einem Gegner über den Tatbestand, der der Erklärung harrt, solche Gesichtspunkte zu empfangen, als von einem Gesinnungsgenossen, von einem Freunde und Bekenner des Glaubens und der in Gott und Christus kulminierenden Weltanschauung, und darum glaubte ich auch dieses Jahr auf den Bahnen dieses Gegners des Christentums und des Gottesglaubens zu dem Endziel der Religion und des Gottesglaubens und der christlichen Gottesoffenbarung die Gedanken hinlenken zu dürfen. Allerdings haben wir das Geheimnis des Lebens, das Wunder des Lebens schon in dem vorjährigen Vortrage zum eigentlichen Gegenstande der Darlegung gemacht, und diese Darlegung soll in keiner Hinsicht wiederholt werden, sondern wird einfach als damals ausgeführt von diesem Vortrage vorausgesetzt. Es sind neue Gesichtspunkte, welche hinzukommen, und neue wertvolle Gesichtspunkte, welche, wie ich zum voraus sagen darf, geeignet sind, das Ergebnis der vorjährigen Darlegung und Schlußfolgerung zu bestätigen.

Hat uns eine Würdigung der Welträtsel die große Weltherrschaft des Gesetzes damals geoffenbart und in der Weltherrschaft des Gesetzes die Weltherrschaft des gesetzgebenden Gedankens, der gesetzgebenden Weisheit, der gesetzgebenden Willensmacht und Vollkommenheit, so werden uns die Wunder des Lebens und der Welt, welche diese Wunder birgt, die sie wie die Werkstatt hervorbringt und als das große Werk ihres dramatischen Vollzugs betrachtend schaut und erforscht, verwertet und genießt, so, sage ich, werden diese Wunder des Lebens uns die Weltherrschaft des Zwecks und damit die Weltherrschaft des im Zweck wirkenden und offenbar werdenden Gottesgedankens und Gotteswillens, der Weisheit, Güte und Allmacht kundgeben. Wie es dort also eine Darlegung der Tragweite eines spezifisch naturwissenschaftlichen Grundgedankens, des Gesetzes, war, so ist es heute die Darlegung eines uns wenn auch vielleicht wider Willen dargebotenen Grundgedankens und Gesichtspunktes, der wiederum in der Natur seine großartige Offenbarung und Verwirklichung und Verkörperung findet, der Zweck, auf dessen Pfad wir zur höchsten Welterklärung emporzusteigen trachten.

Unter dem vierfachen Gesichtspunkte, der vorhin angeführt worden ist, Form und Gestaltung des Lebens, Ursprung und Entwicklung, Erkenntnis des Lebens, Verwertung, Sinn und Zweck des Lebens, bietet uns Häckel eine große Menge von Einzelheiten dar, welche mehr oder weniger ausschließlich naturwissenschaftlichen Wert haben und das eine für unsere auf Welterklärung abzielende Betrachtung Wertvolle ergeben. Ich fasse es in den Satz zusammen: Häckel betont auf Grund der verschiedenen Untersuchungen der Lebensbetätigungen und -erscheinungen, daß das Leben nicht als eine Funktion und Folgeerscheinung gegebener Organisationen betrachtet werden dürfe, sondern daß es vielmehr die Wurzel und der Quellgrund aller Organisationen sei.

Gewöhnlich ist sowohl in der wissenschaftlichen wie in der populären Denkweise die Neigung herrschend, daß man annimmt, eine gewisse Gliederung, wenn auch einfachster und fundamentalster Art, ist die zuerst mechanisch herzustellende Grundlage substantieller Voraussetzung und Anlage, an welche dann durch ein des näheren noch zu erforschendes Agens die Lebenserscheinungen und Betätigungen wie die Folge an die Ursache geknüpft sind. Diese Auffassung ist in der wissenschaftlichen und populären Denkweise heimisch. Ihr tritt Häckel vor allem entgegen mit dem Nachweise, daß die Organisation, Gestaltung und Entwicklung der Fluß sei, der aus dem Quellgrunde des Lebens hervorgehe. Ich habe mich bereits voriges Jahr als durchaus einverstanden erklärt mit dieser Auffassung, obgleich ich auch heute gestehen muß, daß sie auch in theologischen, christlich religiösen, gottesgläubigen Kreisen nicht heimisch ist. Es ist also nicht etwa eine Auffassung, welche der Parteistellung irgendwie von vornherein entspricht, sie wird ja gerade von einem Feinde der religiösen Welterklärung mit aller Energie zur Geltung gebracht. Würde sie indessen von Häckel konsequent, folgestreng und unerbittlich zur Geltung gebracht, dann allerdings würde man das Bedenken nicht unterdrücken können, ob es nicht am Ende diese Auffassung sei, welche alles auf den Kopf zu stellen scheine, wie es dem gewöhnlich Denkenden vorkommen muß, ob es nicht diese Auffassung sei, welche ihn zu seiner Welterklärung des Lebens und der Naturgesetzlichkeit, ohne Gott, ohne Schöpfung, ohne schaffende Weisheit, Güte und Allmacht hindrängt. Darin liegen

nun besonders eigentümliche Charakterzüge und vielleicht auch Vorzüge dieses neuesten Werkes von Ernst Häckel, daß er bei der Verfolgung eines jeden Lebenswunders schließlich zu dem Geständnisse genötigt wird, daß man eigentlich die Lebenswunder der Ernährung, der Fortpflanzung, der Bewegung, der Empfindung, der Begierde, des Bewußtseins, des Geistes, der Wahrheit und sittlichen Kultur als die Arbeit einer chemischen, mechanischen, physikalischen Konstruktion und (ich gebrauche nun seinen Ausdruck, und damit sei das Triviale desselben entschuldigt) einer maschinellen Einrichtung betrachten müsse. Damit sind wir nun von ihm selbst eigentlich auf den Standpunkt zurückgedrängt, von dem er uns durch seinen eigensten, und ich sage bestätigend, berechtigsten Grundsatz weggerufen hat. Er hat uns gesagt, nicht die Organisation ist das erste, nicht die Kombination, die Zusammenfügung ist das erste, sondern sie ist das Produkt, das Ergebnis, die Frucht des Lebens. Das Leben ist etwas der Organisation, der maschinellen inneren Konstruktion Zugrundeliegendes, Vorausgehendes, Überlegenes.

Das war sein eigenster Grundsatz. Nun behauptet er immer am Schlusse einer jeglichen Untersuchung: Wir müssen dieses Lebenswunder als die Arbeit einer mechanischen, physikalischen, chemischen Maschinerie, Einrichtung, Zusammenfügung, Verbindung ansehen. Warum er das tut, kann dem aufmerksamen Leser seines Buches nicht verborgen bleiben. Denn am Ende der Betrachtung eines jeden Lebenswunders kommt er gewöhnlich auf jenen Punkt, wo die Erklärung dafür gesucht und gewonnen werden soll. Und da tritt er nun mit der Gewalttätigkeit, die ihm eigen ist, ein für die Notwendigkeit: es darf dieses Lebenswunder nicht auf eine geistige, auf eine göttliche, auf eine überweltliche Weisheit, Willensbestimmung und Güte zurückgeführt werden. Es muß monistisch erklärt werden, monistisch, das heißt aus dem vorhandenen Stoffe und dem in der Welt gegebenen Kraftvorrate, und dieser ist mechanisch, dieser ist physikalisch und chemisch. Da nun die verschiedenartigen Lebenswunder immer dazu drängen, das Wunder als ein im Vergleich zu dem in der leblosen Natur uns gegenüberstehenden mechanischen, physikalischen und chemischen Stoff- und Kraftvorrat unerklärliches Geheimnis zu empfinden, das nicht aus jenem abgeleitet und verstanden

werden kann, so tritt immer, wie Häckel sagt, an den denkenden Beobachter der Welt und der Lebenswunder die Versuchung heran, daß er um dieses geheimnisvollen, um dieses überlegenen, um dieses aus dem vorhandenen Kraft- und Stoffvorrate unerklärlichen Tatbestandes willen einen Gott annimmt. Das darf aber nicht sein, folglich, sagt er, müssen wir um des Monismus willen, d. h. um der Welterklärung ohne Gott, ohne schöpferische Weisheit und Willensmacht wegen, sagen: das Lebenswunder der Ernährung, Bewegung, Fortpflanzung, des Bewußtseins, des Geistes ist die Arbeit, ist die Funktion, Folgeerscheinung einer uns allerdings unbekannten, aber immerhin anzunehmenden Kombination der vorhandenen Elemente. Das ist die eigentümliche und staunenerregende Folge des Widerspruchs, in dem sich Ernst Häckel in den »Lebenswundern« selbst widerspricht, und darum betrachte ich dieses Buch geradezu als ein für den scharf blickenden Leser, für den dem Schriftsteller gegenüber selbständig bleibenden, die Kritik behauptenden Leser geeignetes Werk, um die Notwendigkeit der schöpferischen Weisheit, Allmacht und Güte darzutun. Er zeigt gerade, daß es nur Gewalttat ist, welche es verbietet, an die Schöpfung und Grundlegung der Welt, der Lebewelt und der Lebenswunder durch göttliche Schöpfungstat zu glauben. Er zeigt uns geradezu, daß er, auf welchem Pfade immer er die Untersuchung vollzogen hat, von dem sich offenbarenden Gott mit Bewußtsein und Willen sich abwendet und zu seinem monistischen Standpunkte, d. h. der Entwicklung der Welt und des Lebens aus sich selbst zurückkehren will.

So ist die Untersuchung hinsichtlich der geistigen und wissenschaftlichen Verwertung des in dieser Hinsicht äußerst interessanten und auch sonst an Material reichen Werkes, in welchem Häckel seinen wissenschaftlichen Lebensertrag niedergelegt hat, zu charakterisieren. Um des näheren Ihnen diesen Grundgedanken vorzuführen, in dem eigentlich die Verarbeitung des Ganzen gelegen ist, sei folgende Ausführung hinzugefügt.

Häckel sagt: Leben ist Entwicklung, Entwicklung aber ist der Grundcharakter der ganzen Natur und Wirklichkeit; sie hat den einen ersten großen Vorzug und Charakter, daß aus einem Inneren heraus, aus einem Ideale, daß aus einem Psychischen heraus, welches der eigentliche Gestalter und Entfalter der Wesens-

organisation ist, das ganze Mysterium des Lebewesens hervorgeht, oder um mit anderem Ausdrucke Ihnen diesen Gedanken zu versinnbilden und wiederzugeben: das Wirkliche, insbesondere das Lebende ist nicht ein Durchgangsprodukt, nicht ein Kanal, durch den in der unerbittlichen Umwandlung von Stoff und Kraft die vorhandene Naturkraft hindurchströmt, sondern ist ein Zentrum, ein Grund, aus dem wie aus einem Quell die bestimmende Wirkung dringt, ihr Werk vollbringt und einen Selbstzweck erfüllt, also aus sich selbst hervorgehend und in sich selbst wie in den selbsttätigen Zweck einmündend; das ist das erste.

Das zweite ist die Eingliederung in ein umfassendes Ganzes, nicht eine Einzelwirkung, die zusammenhangslos hergestellt wird und sich in dem Chaos einer unendlichen Vielheit verliert, sondern Eingliederung jedes einzelnen unbeschadet des Selbstzweckes desselben in ein umfassendes Weltganzes. Das ist der zweite Grundzug.

Also eine Selbständigkeit, die gegenüber jeder Auflösung in Kanäle, in Durchgangsformen, den Protest ausspricht und anderseits Organisation dieser selbständigen Einzelwesen zu einer großen Hierarchie, ineinander eingreifend und miteinander ein großes einheitliches Ganzes herstellend, kosmischer Bürger, Glieder und zusammengehöriger Einheiten, Ordnungen und Reiche. Das sind die zwei Grundzüge, auf welche wir hingewiesen werden.

Nun erhebt sich selbstverständlich die Frage: Wenn dem so ist, dann ist ja das andere nicht abweisbar, was so entschieden abgewiesen zu werden pflegt, nämlich der Zweck von der naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung und Welterklärung. Das ist ja der eigentliche Zweck, der Sinn von Zweck, daß alles Wirken und Werden ein eigentliches Ziel habe, ein Ende, in dem es nicht aufhört, sondern vielmehr seinen Sinn und sein Verständnis, seine Rechtfertigung und seinen Bestand gewinnt. Sodann, daß es auch beim einzelnen nicht beim Selbstzweck sein Bewenden habe, sondern daß auch das Ganze, das räumlich und zeitlich die Einzelwesen umschließende, aus sich hervorbringende und in sich bergende Gesamtbild des Kosmos, einen großen Zweck zu erfüllen habe. Das ist das Verhältnis, in dem das einzelne zum Ganzen steht. Die Weltherrschaft des Zweckes ist also durch die Grundeigenschaft des Lebens und die Wunder des Lebens dargetan.

Zu dieser Erkenntnis, daß der Zweck es sei, dem alles Werden diene, zu dieser Erkenntnis führt uns auch die Verfolgung der vier großen Gebiete, in denen Häckel die Wunder der Lebensformen entrollt, deren Einzelheiten Ihnen vorzuführen ja unmöglich Aufgabe eines Vortrages sein kann.

Ehe ich indessen auf diese vierfache Zweckbestimmung des Kosmos des Lebens und der Lebewelt im einzelnen und im ganzen Ihre Aufmerksamkeit hinlenke, gestatten Sie mir eine Seitenbewegung, indem ich die Schwierigkeit vor Ihnen entwickle, die ernste Denker, zweifelnde Geister, philosophische Kritiker der Gegenwart genötigt hat, den Gottesglauben in Frage zu stellen oder direkt abzuleugnen. Es war die Frage: Welches ist denn der Zweck, der in dieser Natur- und Weltentwicklung sich verwirklichen will und verwirklicht werden soll? Welches ist der Zweck, der aus ihrer Vorwärts- und Aufwärtsbewegung zu erkennen ist? Müssen wir nicht, wenn wir diese Frage stellen, sofort einem drohenden, übermächtigen, riesigen Gespenst uns gegenüber befinden, nämlich der Tatsache des Übels, der Tatsache des grausamen Kampfes aller gegen alle, des grausamen, unerbittlichen Todesschicksals, das ebenso mannigfaltig wie die Lebensformen auch das Grab für das Leben schaufelt und in diesem Grabe es unbarmherzig verbirgt und bettet?

Das große Rätsel des Übels hat allzeit Denker und Forscher bestimmt, zu sagen: Unmöglich kann der Zweck dieser Welt ein solcher sein, zu dem ein Gott, d. h. Weisheit, Allmacht und Güte, die Natur in Bewegung gesetzt, das Leben in Fluß gebracht und die Kulturentwicklung angeregt hat. Unmöglich, denn, ob Sie in den Naturbereich oder in die Kulturströmungen des Werdenden und der Entwicklung schauen, dort sehen Sie Qual, Schmerz und Tod, hier Sünde, Irrtum, Kampf, Haß, Selbstsucht und Bosheit; und hinter diesen Schatten verschwinden fast die Lichter der Lust auf der einen Seite des Guten und Edlen, des Wahren und Erhabenen auf der anderen Seite.

Es ist der Pessimismus in allen Zeiten der Weltgeschichte eine Klage der Menschheit gewesen. In der Gegenwart insbesondere hat dieser Pessimismus, d. h. die Anschauung, daß die Welt vom Übel sei und daß sie im Widerspruch stehe mit der Annahme, daß ein Allmächtiger, Allweiser, Allgütiger, d. h. ein

Gott sie geschaffen habe, einen vielfachen und viel begründeten und viel verbreiteten Ausdruck gefunden. So ist der Pessimismus eine Stimmung, welche sich immer findet und die auch heute die drohende Frage der Theodizee an die Gottesgläubigen richtet.

In einer Form möchte ich Ihnen die wichtigsten Betrachtungen und Gesichtspunkte entwickeln, nicht im Anschlusse an den Naturforscher, sondern im Anschlusse an den Geistesforscher John Stuart Mill, der einer der hervorragendsten und edelsten Philosophen des letzten Zeitalters gewesen ist. Er sagt: Unmöglich kann man an eine Allmacht glauben, wenn man diese Welt anschaut; denn Allmacht arbeitet doch nicht mit Mitteln. Wer eine künstlerische Veranstaltung von Mitteln in den Dienst seiner Werke nimmt, der gesteht dadurch, daß er eben nicht allmächtig ist, sonst würde er nicht die Mittel für sich arbeiten lassen. Wer durch sein Wort alles kann, wer durch seinen Willen die Werke vollbringt, braucht nicht dienende Werkzeuge, Kraft und Mittel. Folglich ist gerade diese Konstruktion der Welt in einer wunderbaren und komplizierten Organisation von ineinandergreifenden und füreinander arbeitenden Mitteln ein Beweis gegen die Allmacht.

Weisheit kann auch nicht darin gefunden werden, fährt John Stuart Mill fort, denn Weisheit zeigt sich nur dort, wo Schwierigkeiten vorhanden sind, die durch Weisheit, die durch geistige Überlegenheit überwunden, unschädlich gemacht, aus dem Wege geräumt werden müssen. Die ganze Zielstrebigkeit der Natur bestehe in der Tat darin, im Kampfe mit entgegenstehenden Schwierigkeiten ein planvolles Universum herzustellen. Wenn wir also die Weisheit annehmen, so gestehen wir dadurch zu, daß der Urheber dieser Weltordnung gerade in den Wundern des Lebens mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat, die er mehr oder weniger vollständig überwindet. Ist aber dieser Urheber der Weltordnung eine unendliche Weisheit von Allmacht und von unbedingter Ursächlichkeit? Unmöglich, sonst würde er nicht in den Kampf mit Schwierigkeiten durch weise und zielstrebige Anordnung seiner Veranstaltungen eintreten müssen. Darum könne nicht unendliche Weisheit und unbedingte Intelligenz die Urheberschaft der Welt sein. — Ist es Güte (das ist ja die Grundbestimmung der Gottheit), die wir annehmen dürfen? fährt John Stuart Mill fort. Kann die Frage denn überhaupt mit einem »Ja«

beantwortet werden, wenn man einen wirklich ernsten, nüchternen Blick in die Welt wirft? Ist nicht die Tatsache des Schmerzes eine so ausgedehnte, ist nicht die Einrichtung des Raubtiersystems in der Natur vom kleinsten Lebewesen bis zu dem höchsten hinauf, sogar in die Menschheit hinein, eine so raffinierte, daß man eher das Gegenteil von Güte als Ursprung der Welt annehmen müßte? Übrigens muß man allerdings gestehen, daß alle diese grausamen Veranstaltungen schließlich doch dem Zwecke dienen, das Ganze auf einen möglichst dauerhaften Fortbestand zu bringen, und daß schließlich der Untergang durch grausame Vernichtung für die meisten Lebewesen der schonendste Untergang und Schicksalsschluß sei. Aber indem man sagt, daß der gewaltsame Tod besser sei als der natürliche Tod, kommt man von der Scylla in die Charybdis und gesteht unvermerkt zu, daß man eben dem Übel und dem Todesgespenste überall entgegentrete, wohin man mit dem Forscherblick sich wende. Es könne also dem Urheber der Welt unmöglich der Zweck vorgeschwebt haben, den lebenden Wesen in der Welt möglichst viel Genuß zu bereiten. Hätte er diesen Zweck gehabt, würde er höchst unglücklich in seinem Werke gewesen sein. Nur das könne zugestanden werden: eine möglichst dauerhafte Ausgestaltung des im schwersten Kampfe mit Schwierigkeiten und durch einen Aufwand großer Weisheit hergestellten Lebens und seiner Lebenswunder scheine der Weltschöpfung Zweck zu sein.

Wenn aber die Güte näher ins Auge gefaßt werde, so müsse man sagen, daß sie der bestimmende Beweggrund des Urhebers der Welt nicht gewesen sein könne; denn Güte sei nicht darin gelegen, daß man um jeden Preis gewisse künstliche Wesensgestaltungen zum Dasein bringe, wo sie mit Schmerz und Tod einen bitteren Kampf zu kämpfen haben, sondern Güte liege vor allem darin, daß diesen Lebewesen auch der Genuß des Daseins sichergestellt sei. Das sei aber im Vergleich zum Schmerze des Daseins doch untergeordnet und werde durch ihn überwogen. Güte habe der Mensch allerdings in der Natur und Gesellschaft nach Möglichkeit erstrebt. Gerechtigkeit sei in der Natur nicht; Gerechtigkeit sei im Schicksal nicht; Gerechtigkeit sei in der Austeilung der Lebenslose, insbesondere der Menschheit, nicht; Gerechtigkeit sei das Werk der Kultur, nicht aber der Natur;

Gerechtigkeit sei das Werk des Menschen, allerdings noch sehr unvollkommen, sagt Mill; aber immerhin habe der Mensch gegenüber der herrschenden Ungerechtigkeit Gewaltiges geleistet. Er habe allerdings noch unvergleichlich mehr zu leisten, und so sei auch die Ausgleichung der großen Bitterkeit und Härte, welche die mangelnde Güte des Schöpfers der Natur und der Wirklichkeit mitgegeben hat, die große Aufgabe der Zukunft in der Kulturarbeit der vorwärtsschreitenden Menschheit. So Mill. Darum könne man wohl sagen, es habe eine gewisse Macht, eine gewisse Weisheit, eine gewisse Güte, aber nur eine gewisse Güte sich in der bestehenden Naturordnung und Wirklichkeit geoffenbart. Aber sie habe offenbar mit Schwierigkeiten zu kämpfen, durch welche sie in der Betätigung ihrer Güte und Absicht gehemmt und zurückgehalten sei. So ungefähr lauten nicht nur in England, sondern noch mehr fast in Deutschland und Frankreich und allen führenden Kulturländern die Bedenken, welche gegen Zurückführung der Zweckmäßigkeit und der Weltherrschaft des Zweckes auf einen Gott, d. h. auf eine Allmacht, auf eine unendliche Weisheit und Güte geltend gemacht werden.

Es ist dies nun der Gegenstand, der zuerst erledigt werden muß, ehe wir Häckels vier Gesichtspunkte verwerten. Bei ihm, dem Naturforscher, macht es keine Schwierigkeit, wenn sich uns in diesen vier Richtungen eine vom Dunkel des Übels beschattete Wirklichkeit darstellt. Denn er hat als der Weisheit letzten Schluß die Verzichtleistung auf das Dasein, die Verzichtleistung auf die Hoffnung der Unsterblichkeit, die Verzichtleistung auf das Leben wieder neu zum Ausdruck gebracht. Aus einer Welt, in der das Übel herrscht, zu scheiden, kann natürlich kein großer Schmerz sein, sondern nur die Form der letzten und höchsten Erlösung. Er kann die Wunder des Lebens schildern und doch den Schatten anerkennen, der über dieser Wunderwelt künstlerischer Gestaltung, über dieser Wunderwelt der kraftvollen Entwicklung, über der Wunderwelt der Wahrheit, Erkenntnis und kämpfenden, ringenden Kulturbestrebung der Menschheit liegt. Aber wenn gesagt und behauptet werden will, daß dieses wunderbare harmonische Gebilde der Lebewelt und der sie umfassenden Gesamtheit ein Tempelbau der Gottheit sei, dann muß erst jenes Dunkel gelichtet und jene Schwierigkeit überwunden werden, wie es ungefähr in Mills

Gedanken zum Ausdruck gebracht ist. Dies soll die Aufgabe der folgenden Ausführungen sein.

Allmacht, sagt Mill, zeige sich nicht dort, wo Mittel und Kraft zur Anwendung kommen, wo dienende und werkzeugliche Mittel zur Verwendung kommen; Weisheit zeige sich dort nicht, wo mit Schwierigkeiten gekämpft wird. Ich fasse diese zwei Einwände zusammen. Aber ich gestatte mir zugleich, behufs ihrer Lösung, Sie auf eine andere Frage hinzulenken. Es kommt, hochverehrte Anwesende, darauf an, was wir als den Zweck des Daseins und damit als den Maßstab für die Wertbestimmung der Wirklichkeit, des Lebens überhaupt und des Menschenlebens insbesondere und des ganzen Weltenbaues betrachten. Was uns als Zweck und darum als Maßstab gilt, ist selbstverständlich entscheidend. Ist Genuß, reicher, ruhiger, müßiger, behaglicher, ungestörter, passiver Genuß der Zweck des Daseins und der Maßstab für die Wertung der Welt und ihrer Einrichtung, was dann? wie müssen wir dann urteilen? Legen wir diesen Maßstab an die Wirklichkeit an? Hochverehrte Anwesende! Ich möchte sehr bezweifeln, ob dann das Endergebnis herauskäme, diese Welt diene dem Zwecke, das Dasein möglichst reich und tief und voll zum Genusse der in ihr lebenden Wesen zu bringen. Das ist offenbar der Zweck des Daseins nicht. Nun aber könnte die Schwierigkeit entgegentreten: Ja, wenn es der Genuß des Daseins nicht ist, was als Zweck und Maßstab zu gelten hat, was ist es dann? Fragen wir die Wirklichkeit. Das ist der Weg, den wir zu gehen haben. Leicht ist es, daß das Schwergewicht des Natürlichen in uns dazu verleitet, den Genuß und die Lust als den Zweck des Daseins anzunehmen. Es sei mir gestattet, auf einem kleinen Umwege Ihnen die Tragweite der Frage und die Notwendigkeit derselben klar und verständlich zu machen.

Häckel ist ein Prophet der Vergänglichkeit des Lebens, des Menschenlebens; er will von Ewigkeit so wenig etwas wissen wie von Gott. Darum könnte man vermuten, ein solcher Religionsfeind, der die Ewigkeit nicht kennt und die Unsterblichkeit und Vergeltung nicht glaubt und annimmt, werde eben sagen: die Lust und der Genuß des Daseins ist das Höchste, was wir wenigstens erstreben müssen, so gut wir können. Wenn wir auch noch so viele unterdrücken müssen, wenn wir auch noch so viele Neben-

menschen auf die Seite stoßen müssen, Opfer der Befriedigung unserer eigenen Selbstsucht und unseres Glücksbedürfnisses in dieser oder jener Form, es hat ja die Menschenseele keinen Wert, um dessentwillen wir uns scheuen müßten, irgendwelche Existenz um unseres Vorteils willen, um unseres Glückes und der Glücksmehrung zu vernichten oder zu zertreten. Die rücksichtslose Selbstsucht scheint die einzige Klugheit im Kampfe ums Dasein zu sein. In Häckel haben wir den Vertreter der Weltanschauung, die weder Gott noch Ewigkeit kennt, die also nicht durch Gott und unsterbliche Seele abgehalten ist, die anderen zu Mitteln der eigenen Selbst- und Genußsucht zu machen.

Gleichwohl ist Häckel darin unerschütterlich fest, daß er einen solchen Genuß des Daseins als abscheuliche Gemeinheit weit von sich weist. Er gesteht offen zu, nicht Genuß kann das Höchste sein, nein, sondern die Arbeit, die Arbeit des Lebens, die sich in den verschiedensten Richtungen erfüllt. Darum hat er auch, und das ist ein ganz edler Zug, die Erkenntnis des Lebens, die Erforschung des Lebens, die Würdigung der Lebenswunder in den Vordergrund seiner Lebenswunder gestellt. Das ist das erste. Ich habe sie einer gewissen Ordnung, einer gewissen Steigerung zuliebe und von den für mich maßgebenden Gesichtspunkten an die dritte Stelle gestellt. Er stellt sie an die erste, und darin spricht sich aus: das Erforschen der Wahrheit ist mehr als aller Genuß. Ob Genuß oder nicht, ob Lust oder nicht: was immer herauskommt, die Wahrheit zu erkennen, das ist etwas Höheres. So viel bezüglich dieser Frage. Also nicht etwa von einem weltfeindlichen, weltflüchtigen, am Diesseits verzweifelnden Standpunkte, wie man beim Christentum vermuten möchte, nicht von einem solchen, der als genußfeindlich gilt, sondern von dem freien Standpunkte eines Gott und Ewigkeit ableugnenden Naturforschers wird das Urteil gesprochen: Nicht Genuß kann des Daseins Zweck sein, sondern etwas Höheres.

Nicht Genuß kann das Höchste sein, das wäre gemein, das wäre niedrig, oberflächlich, das würde dem Bedürfnis des Geistes und Herzens gleich wenig entsprechen und genügen. Unter diesem Gesichtspunkte bietet sich uns also doch ein anderer Maßstab als berechtigt an. Die Oberflächlichkeit mag immer denken, Lust und Genuß sei das erste.

Das erste, was die Natur uns zeigt als das große Wunder des Daseins, ist Mannigfaltigkeit und Reichtum der Formen, der Gestaltungen und Wesensbildungen. Darin ist zweifellos, weil es ein sehr hervortretendes Merkmal ist, ein großer Charaktervorzug der Wirklichkeit, einer der Zwecke gelegen, um derentwillen die Weltentwicklung in Gang gesetzt worden ist. Reichtum der Formen und was Naturforschung und geschichtliche Ergründung der Vergangenheit in der Kulturentwicklung des geistigen Lebens uns darbietet, neue Formen, neue Gestaltungen, neue Arten zeigen sich im Glanze der Schönheit und der überraschenden Genialität dem staunenden Auge. Unsere Zeit ist darum eine der bevorzugtesten unter den verschiedenen Kulturperioden der Weltgeschichte, weil Entdeckung um Entdeckung uns die verschiedenen Gebiete der Gegenwart und Vergangenheit der Natur und Kultur enthüllen und in ihnen die Wunder des Lebens, der Gestaltungen und der Ausgliederung der einzelnen Charaktere. Was allein Pflanzen- und Tierwelt an Arten und Gattungsformen bilden, ist unbegreiflich mannigfaltig, und Häckel hat recht, wenn er auffordert, man solle von künstlerischen Gesichtspunkten aus in diesen gewaltigen Dom der Schönheit hineinschauen. Unbegreiflich mannigfaltig ist, was allein die Ozeane bergen an Gestaltungen, an lichtvollen Wesen, die, einem Hauche gleich an Feinheit der Gestaltung und Bildung, in der Farbe um so wunderbarer, in der Zeichnung um so überraschender und großartiger sich darbieten. Man solle doch in diesen Dom der Schönheit forschend hineinschauen, und man wird erkennen: die Wunder des Lebens liegen in der Mannigfaltigkeit und in dem Reichtum der Wesensformen und Wesensgestaltungen.

Eine andere Betrachtung zeigt uns einen anderen Endzweck, der offenbar beabsichtigt ist, und der liegt auf der Linie, in der wir bereits die Schwierigkeiten von Mill gehört haben. Wenn es gilt, eine Welt sich zu erdenken, in der den darin wohnenden Lebewesen keine Ruhe gelassen ist, wo es gilt, schlummernde Kräfte aus ihrer Behaglichkeit und ihrem Schlafe, ihren Schlaftrunkenheit und Schlafseligkeit herauszureißen und herauszuzwingen, so werden Sie wohl alle mit mir einverstanden sein, hochverehrte Anwesende, eine bessere Welt als unsere ist dafür nicht zu finden. Wenn es ein Vorzug des Lebens und ein Zweck des Daseins ist, durch die Stacheln nötigender Schwierigkeiten und Schmerzen

zur Kraftentfaltung gezwungen zu werden, dann ist diese Welt höchst zweckmäßig. Also Kraftentfaltung wird in ihr erzielt. Fangen wir an in den weiten Regionen der mechanischen Welten, der Himmelswelten, der Sternenwelten und der Weltsysteme; gehen wir in die Geschichte der einzelnen Welten über und in die Geschichte des Lebens auf den einzelnen Welten: überall der große Zwang zur stärksten Kraftbetätigung! Die Weltgeschichte ist eine stete Folge von Katastrophen, eine fortwährende Betätigung des Kampfes, d. h. der im Kampfe herausgeforderten, der im Gegenkampfe zueinander erprobten und durch diese Herausforderung aufs äußerste gespannten und in dieser Spannung bis zum letzten entwickelten Kräfte, eine Welt der Kraftentwicklung, eine Welt ringender, stürmender, gespannter Arbeit.

Das ist unsere Welt. Wenn wir nun die Wirklichkeit fragen: Welches ist der Zweck, den der Urheber erstrebt und gewollt hat? Müssen wir da nicht mit unserer Erkenntnis annehmen, was uns so laut entgegenschallt? Nicht Genuß, sondern Kraftentwicklung, nicht Lust und Behaglichkeit, nicht Ruhe und Schlummer, sondern wachsende, ringende, stürmende und erlösende Entfaltung aller Kräfte. Zwei große Geißeln sind es, die dazu von dem Urheber der bestehenden Weltordnung verwendet sind, eine von außen, eine von innen; die Not des Daseins, der Zwang der Lebensbedingungen und -bedürfnisse von außen und dann die Selbstsucht von innen. Darin liegt auch das Übel von außen und das Übel von innen, welches dann in der geistigen Welt zur Sünde, zur selbstsüchtigen Leidenschaft und Gewalt wird. Allein wir müssen mit offenem Auge rücksichtslos der Wirklichkeit ins Gesicht schauen, und sie zeigt uns, daß Not und Selbstsucht zwei Triebkräfte sind, durch welche die Entwicklung zur Entfaltung ihres Könnens herausgefordert und mit rauher Notwendigkeit angespornt wird. Wenn nun eine nähere Untersuchung stattfindet, so fragen Sie sich selbst, was würde ohne die Not und die Selbstsucht, ohne diese zwei treibenden Mächte aus der Wirklichkeit, aus der lebenden Welt in ihrer Mannigfaltigkeit werden? Kein Naturforscher zweifelt daran, daß diese Lebewelt nur durch diese Bedingungen existenzfähig ist; aber eine andere Perspektive zeigt uns Weiteres, und so werden wir von der zweiten Bestimmung des Endzweckes der Schöpfung, Kraftent-

wicklung, höchste Entfaltung des Könnens, möglichst gespannte Energie und vollste Verwirklichung des Wesens in seiner Anlage und Fähigkeit fortgedrängt zu einer weiteren Betrachtung. Der Reichtum an Formen, der in den Tiefen des Ozeans, der in den Fernen der Himmelsräume wie auf der Erdoberfläche sich vor uns ausbreitet oder erst wartet, daß ein verständiger Geist staunend und forschend sich seiner Wunder bemächtige, dieser Reichtum von Naturtatsachen und von Geschichtsschicksalen hat offenbar erst dann einen Zweck und Wert, wenn er in das Bewußtsein eingegangen ist, wenn ein Auge alle diese Wunder schaut, wenn ein Ohr alle diese Harmonien in diesen gewaltigen Psalmen der Schöpfung, in diesen gewaltigen Kämpfen der Schöpfungsgeschichte und der Entwicklung der Natur und des Geistes lauschend vernimmt und versteht. Erst wenn in einem Geiste sich die Welt abspiegelt wie in den Menschenseelen, dann hat der Reichtum einen Zweck und Sinn. Das ist es gewesen, was Häckel mit Recht veranlaßt, den Geist, Sie werden vielleicht staunen, als das größte Wunder des Lebens zu erklären, den Geist, wie er im Menschen, von der Wißbegierde und der Forschungsliebe getrieben, alles vergißt, um sich in die Tiefen der Wirklichkeit zu verlieren und wenn auch nur weniges, so doch wenigstens einiges für die Zukunft und die Gesamtheit an die Oberfläche herauszuzwingen aus der Vergangenheit wie aus der Naturentwicklung, aus der Erfahrung, aus der vernünftigen Ergründung durch Fragen der Forschung. Das ist also ein anderer, höherer Weltzweck: Erkenntnis, Abbildung der Wirklichkeit im Reichtum ihrer Formen und Gestaltungen in einem verständigen Bewußtsein. Daß das für die ganze Tierwelt nicht in Betracht kommen kann, liegt auf der Hand. Dieses Lebenswunder ist dem Menschen eigentümlich, wenigstens soweit der Erdball in Betracht kommt.

Aber auch hier bleiben wir nicht stehen. Es ist die sittliche Verwertung von all den Schwierigkeiten, von all den in Not und Selbstsucht feindselig an den einzelnen herantretenden Gewalten als weiterer Weltzweck zu erkennen. Es gilt nicht behagliche Lust und müßigen Genuß zu suchen und zu finden, sondern die rauhe Wirklichkeit ist das Material, durch welches die sittliche Welt ausgeprägter Charaktere, ausgebildeter Willenskräfte, innere Gesinnung und Lebensentwicklung, kurz sittliche Persönlichkeiten

geschaffen werden sollen. Denken Sie sich eine Paradieswelt, in der man wie in einem Schlaraffenlande von Genuß zu Genuß, von friedlichem, lustvollem Genießen zu friedlichem lustvollen Genießen anderer Art sich hin bewegt, wo kein Sturm weder in der Natur noch im Schicksal den Zauber immerwährenden Frühlings stört, was für eine Werkstatt sittlicher Persönlichkeiten wäre das! Wie könnte das wachsen, wie könnte das werden, wie könnte das geschmiedet werden, was das Höchste von allem ist: der sittliche Charakter! Aus der Schmiede der Selbstüberwindung und Selbstverleugnung müssen die Charaktere hervorgehen.

Lauter Glück wäre die Schule schlaffer, genußsüchtiger Geister! Wäre solch ein Paradies nicht wert, daß die dem Genuß Lebenden im Überdrusse des Genusses dem Leben entflöhen? Was für eine edlere, wertvolle Zweckbestimmnng ist es vielmehr, wenn es auch winterlich rauh, und wenn auch Sommerschwüle in der Geschichte und Natur ist! Aber es werden in diesen schroffen Gegensätzen und im Kampfe derselben doch sittliche Charaktere zur Reife gebracht, natürlich nur, wenn der freie Wille sich selbst dazu bezwingt und wenn er durch das Verstehen der Wirklichkeit zu der Erkenntnis kommt: Not und Selbstsucht sind die Geißeln, die die unvernünftige und unfreie Welt aufwärtstreiben. Aber von dem freien Willen des Menschen erwartet man, daß er dieser Geißeln, Not und Selbstsucht, nicht bedarf, sondern mit freiem, sich selbst beherrschendem, dem Höchsten offenem Geiste den Weg nach oben verfolgt und so den Zweck des Ganzen wie in sich selbst zur Erfüllung bringt, aber nicht nur für sich, sondern auch für die Gesamtheit.

Das ist das Gemälde, das sich uns, wenn wir in der Richtung die vier großen Wunder des Lebens schauen, enthüllt, und von dem Standpunkte dieser Betrachtung aus ist nun die Frage zu beantworten: Ist die Allmacht nicht offenbar in einer Welt, durch welche die mannigfaltigste Vielheit einen Reichtum dienender Kräfte in Bewegung setzt? Das war der Fehler des Philosophen in seiner Kritik. Nicht weil der Schöpfer derselben bedurfte, sondern weil er einen Reichtum wirkender Wesen herstellen wollte. Um aber einen Reichtum von Formen und Gestalten, von Wesen und wirkenden Mächten herzustellen, mußte natürlich

eine Hierarchie von unter- und übergeordneten Kräften herbeigeführt werden, nicht als ob die Weisheit deren bedurft hätte, sondern das Ziel ist ja die Entfaltung einer möglichsten Kraft, wie die Herstellung eines möglichsten Reichtums. Ein Schöpfer, der selbständig wirkende, nicht im Genuß erschlaffende, sondern in der Kraft sich entfaltende Ebenbilder, Wesen und lebendige Geister hervorgebracht haben wollte, der mußte natürlich eine Menge von Schwierigkeiten in diese Welt hineinstellen, an denen sich die Kräfte erproben, und durch welche sie zum Reiche der Erkenntnis und der Wahrheit vordringen und durch welche sie Reichtum an Gerechtigkeit und Güte schaffen. Nicht Mangel an Güte war und ist es, welche es dem Schöpfer verwehrt hat, daß er uns nicht von Anfang an eine kulturgesegnete Erde als Wohnplatz anwies, in deren fertiggestellte Häuser wir einfach einzuziehen, in deren bereits kultivierten Landschaften und Ländereien wir nicht einmal um die Ernte zu pflegen und zu sorgen brauchten, in deren geöffnete Bergwerke hinabzusteigen die einzige Aufgabe des menschlichen Geschlechts gewesen wäre. Dann hätte das Menschengeschlecht die Güter und Schätze der Welt unmittelbar nur zu nehmen brauchen, aber der Preis wäre zu groß gewesen, der hätte bezahlt werden müssen, nämlich der Preis nicht entwickelter eigener Kraft. Nicht darauf kommt es an, ob mit mehr oder weniger Mühe Zeit und Ewigkeit, Welt und Gottesreich gewonnen werden, sondern darauf, daß an den in der Welt gegebenen Schwierigkeiten eine wirkliche dem Höchsten entsprechende Ebenbildlichkeit des denkenden und wollenden Geistes, des sich selber beherrschenden und sich selber zur Tätigkeit führenden und leitenden, bestimmenden und erhebenden Charakters erzielt wird. Der Mensch ist die Hauptsache, der aus dem Kampf der Gegensätze herausgeschmiedet, herausgearbeitet werden soll. Die Kultur für sich schafft vergängliche Güter; aber das Unvergängliche an der Kulturarbeit und im Kampfe mit den Schwierigkeiten, das ist die Reife des denkenden, des sittlichen Charakters. Darum ist es Güte, nicht Mangel an Güte, sondern vollkommenste Güte, höchste Güte, die höchste Weisheit und Allmacht, wenn der Schöpfer eine solche Welt hingestellt hat, in der großartiger Reichtum der Formen vorhanden war, großartige Nötigung zur Kraftentfaltung und damit eine Arbeitsstätte des ringenden Erkennens

Forschens und Denkens, ein Heiligtum der Wahrheit und — was vielleicht noch höher zu schätzen ist — ein Heiligtum der Tugend und der Sittlichkeit. Ob verborgenes Wirken in der Familie und in der Abgeschiedenheit der Werkstatt und in der schlichten Einfachheit der Berufstreue und Hingabe für die Seinen, oder ob auf dem großen Schauplatz der Menschengeschichte: überall bedeutet aufopferndes Vorwärtsdrängen für ideale Begeisterung, für heroische Sittlichkeit den höchsten Weltzweck. Dazu konnte die Welt nicht anders eingerichtet werden als dadurch, daß die entgegengesetzten Mächte in ihr zusammengeschmiedet wurden. So zeigen sich uns in der Tat vier Grundzüge des Kosmos: Reichtum der Formen, Gegensatz und Spannung der Kräfte, Fülle der Materialien für die ringende, forschende Erkenntnis, Fülle der Schwierigkeiten für die Bildung sittlicher Charaktere. Sie sind die Wunder des Lebens, welche hinweisen auf einen erhabenen Urheber, der durch Weisheit, Allmacht und Güte der einzig denkbare Erklärungsgrund, aber auch der einzig begehrenswerte Endzweck dieses Wunderbaues ist.

Am Webstuhle der Zeit. Katholische Kirche.

(Türmerjahrbuch 1906.)

Es bleibt für den Menschen immer eine Schwierigkeit und ein Wagnis, sein Glauben und Leben auf den Geist, nicht auf den Buchstaben, auf die erlebte Überzeugung, nicht auf Gewohnheitsmächte zu bauen. Der Mensch ist eben in die mechanische Weltordnung hineingestellt und unterliegt darum allzuleicht ihrem Zauber, so daß er sie trotz alles Gottesglaubens für die unentbehrliche Grundlage alles Seins und Erkennens hält. Und doch bedeutet der Glaube an Gott im höchsten Sinne nichts anderes als die Überzeugung: Geistestat, Güte, Gedanke, Wille sind das Ewig-Hohe, Einzig-Starke, nicht Druck und Masse; nicht die Reihenfolge des Einzelnen und Bedingten, sondern die selbstmächtige Einheit des Unendlich-Vollkommenen. Im Anfang war das Leben, nicht die Masse. Darum heißt die große Forderung des Gottesglaubens: Leben und Streben mit allen Kräften und aus der ganzen Tiefe im Höchsten und Wahren! Allein der Dämon der mechanischen Naturordnung, wo das eine auf dem anderen in behaglicher Untätigkeit zu ruhen scheint, weiß sich als verführerische Macht mechanistischer Denk- und Sinnesweise in immer neuen Formen ins Paradies des Geisteslebens einzuschleichen. Es ist ja höchst verführerisch, die Wahrheit einfach als reine Frucht vom Baume der Erkenntnis zu pflücken und mühelos zu genießen! Und doch wird sie wie alle hohen Geistesgüter nur dem zuteil, der sie als Baum des Lebens im steten Ringen des Gottsuchers in sich zum Keimen, zum Blühen, zum Reifen bringt. Leben kann nur durch Leben gewonnen werden: die Kommunion der Gottheit wird im Geisteskampf des Lebens gefeiert und gewonnen. So schwankt das geistige Leben der Menschheit immerfort zwischen dem Gegensatze von Geist und Buchstaben hin und her. Nicht

nur die Religion wird in diesem Kampf in steter Spannung gehalten: auch die Entwicklung der Wissenschaft und Kunst, der Rechtsordnung und der ganzen Kultur steht unter dem Einfluß dieses Kampfes. Sowenig wie irgendwo wird dieser Kampf auf dem Gebiet der Religion zwischen den rein ausgeprägten und offen ausgesprochenen Gegensätzen von Geist und Buchstaben, von Selbstbestimmung und Mechanismus geführt. Mit diesen unvergänglichen Weltmächten verbinden sich vielmehr jeweils die zeitgeschichtlichen Kräfte und Richtungen in den mannigfaltigsten Formen, so wie eben ihre besonderen Interessen es wünschenswert finden.

Die Ausgleichung zwischen dem übernatürlichen Offenbarungsglauben und dem geschichtlichen Entwicklungsprinzip blieb als dringende Aufgabe bestehen, auch nachdem sich die Sturmflut der Bibel-Babel-Literatur verlaufen hatte. Die grundsätzliche Anerkennung, daß Offenbarung und Entwicklung ebensowenig einen feindlichen Gegensatz darstellen wie Schöpfung und Entwicklung, ist im Christentum schon durch das Bekenntnis des Heiligen Geistes als wesentlicher Lebensform der Gottheit gegeben. Damit ist das Immanenzprinzip mit dem Transzendenzgedanken verschmolzen und die Innerweltlichkeit des Wirkens mit der überweltlichen Selbstmacht des Schöpfers zur höheren Einheit verbunden. Darum kann die tiefgreifende Entwicklung und der lebendige Zusammenhang, in dem die Religion der Offenbarung Einflüsse erfuhr und ausübte, nicht als Schwierigkeit für den Offenbarungsglauben gelten, wenn wenigstens die Idee des Hl. Geistes nicht bedeutungslos geblieben, sondern für den Gottesbegriff und die ganze Denkweise wahrhaft wirksam geworden ist.

Von den Schriften, welche vom katholisch-kirchlichen Standpunkt aus die Rechte des Glaubens und der freien Forschung oder vielmehr die Pflichten gegenüber beiden und den Wahrheitsbeweis durch beide inbezug auf die Hl. Schrift grundsätzlich untersucht haben, ist als frühere P. von Hummelauers S. J.: Exegetisches zur Inspirationslehre, Freiburg, Herder, 1904, zu nennen. Norbert Peters erörterte die Frage von neuem in der oben erschienenen Schrift: »Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung oder Die Grenzen der Bibelkritik nach katholischer Lehre.« Paderborn 1905, F. Schöningh.

Nach Peters begann das Erwachen der biblischen Wissenschaft im katholischen Lager zu lebendiger Anteilnahme an den schweren Problemen der Gegenwart erst seit einem Jahrzehnt. Allerdings meint er, die Qualität kranke zum Teil noch an den Folgen des früheren behaglichen Stilllebens. Allein jeder Fortschritt ruft den Gegensatz wach, den Gegensatz der starr am Alten hängenden Kreise. Die aufstrebende katholische Bibelwissenschaft sei entschlossen, im Anschluß an den großen Begründer der modernen Bibelforschung, den Oratorianer Richard Simon, den Fragen offen ins Auge zu sehen und den Tatsachen die Antwort abzuringen. Allein sie habe mit dem Vorurteil zu kämpfen, das in kirchlichen Kreisen mächtig sei, »eine wirkliche Bibelforschung sei mit dem Geiste des echten Katholizismus nicht verträglich« (S. 8). — Diesen verhängnisvollen Grundsatz als Vorurteil nachzuweisen, ist die Aufgabe, welche sich Peters gesetzt hat. Er geht dabei von der richtigen Annahme aus, die religiöse Wahrheit und die göttliche Offenbarung des Alten und Neuen Bundes stehe und wirke in der Weltgeschichte durch ihre organische Ausgestaltung zur lehrenden und gläubig überzeugten Kirche. Diese Gotteskraft der religiösen Wahrheit trete um so deutlicher zutage, je weniger sie mit Buchstaben und Formen sowie dem nichtreligiösen Beiwerk naturwissenschaftlicher Anschauungen und profangeschichtlicher Überlieferungen verquickt werde. Die Aufgabe der Bibelforschung werde anderseits in ihrer wissenschaftlichen Freiheit nicht beeinträchtigt, wenn sie anerkenne, daß die große Wahrheitsfrage der Religion und des Glaubens nicht von gelehrten Feststellungen abhängig sei. Mit vollem Recht dürfe sich Religion und Kirche gegen die Anmaßung gelehrter Angriffe verwahren, soweit die Religion und Offenbarung der Heilswahrheit selber in Betracht komme. Diese sei über die Schwankungen und Fortschritte des menschlichen Wissens erhaben. — Die katholische Überzeugung betont dabei deren objektive Verkörperung in der Kirche und ihrem lebendigen Glaubensbewußtsein; der Protestantismus sieht von dieser Verkörperung ab, aber bedarf zum Schutze des Glaubens desselben Grundsatzes.

Auch die höhere Kritik sei auf katholischer Grundlage möglich und notwendig. Leo XIII. habe dies ausdrücklich erklärt. Die schriftstellerische Art der Alten war eben wesentlich von der

unsrigen verschieden: sie ist mehr künstlerisch-dichterische und religiös-praktische Gestaltung als geschichtliche Berichterstattung. Das geschichtliche Material dient ihr in jeder Hinsicht vor allem als Mittel zur Einkleidung und Ausführung ihrer eigentlichen Gedanken.

P. von Hummelauers und Prof. Peters' Darlegungen sind von größter Bedeutung. Allein die Befürchtungen, welche in kirchlichen Kreisen herrschen, sind doch viel stärker, als es auf Grund dieser beiden Schriften scheinen könnte. Die tatsächliche Lage, welche hier zu schildern ist, wird dadurch gekennzeichnet, daß P. von Hummelauers Schrift (ebenso wie P. Lagrange) in großer Gefahr sind, dem Index der verbotenen Bücher anheimzufallen. Wenn die beiden mächtigen Orden wenigstens diese Gefahr von ihren wissenschaftlichen Koryphäen abzuwehren vermochten, so bleibt immerhin die peinliche Tatsache, daß P. von Hummelauer aus der Bibelkommission austreten mußte. Daß die Schrift von Peters auf besonderen Wunsch des Bischofs Schneider von Paderborn erschienen ist, kann nur lebhafte Freude und Hoffnung erregen. Allein zur Kennzeichnung der Lage ist es notwendig, hinzuzufügen, daß sie trotzdem nicht in dem Verlag und mit jener Verbreitung erscheinen konnte, wie es beabsichtigt und gewünscht war. Kirchliche Schwierigkeiten erlaubten es nicht. Es verdient besondere Hervorhebung, daß Peters die scharfe Unterscheidung von Göttlichem und Zeitgeschichtlichem nicht nur auf seiten der Heiligen Schrift, sondern ebenso auf seiten der Kirche für notwendig hält. Mit Franz von Hummelauer beurteilt er die Inquisitionsentscheidung über Galilei also: »Dieses unbequeme Ereignis ist eine wahre Gnade, welche Gott seiner Kirche erwiesen hat. . . . Es sollte für jeden Exegeten ungefähr das sein, was für den Christen die Erinnerung an die letzten Dinge ist: eine Mahnung zur Vorsicht und Duldsamkeit.« (S. 37.)

Peters faßt offenbar die Wahrscheinlichkeit ins Auge, daß die Auseinandersetzung zwischen dem Alten und Neuen trotz aller Vorsicht der Bibelforscher noch zu manchen kirchlichen Schwierigkeiten führen werde, besonders für die weltgeistlichen Theologen. Peters fordert ausdrücklich, das ordentliche Lehramt (der Kirche) dürfe (von dem Manne der Wissenschaft) keineswegs ausgeschaltet

werden. »Ob aber dieses ordentliche Lehramt für ihn innerlich verpflichtend die betreffende Wahrheit lehrt, darüber entscheidet für den Forscher nur sein eigenes Gewissen, solange das außerordentliche Lehramt noch nicht gesprochen hat.« (S. 78.)

Dieser Fall wird naturgemäß kaum eintreten. »Öfter wird die kirchliche Autorität es für angemessen halten, im Interesse der Seelsorge . . . kraft ihres Hirtenamtes einzuschreiten durch die einfache Zensurierung einer These oder die Indizierung eines Buches. In diesem Falle gilt für den gläubigen katholischen Gelehrten natürlich das Herrenwort: ‚Wenn er die Kirche nicht hört, so sei er dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder.' Mt. 18, 17. Er darf deshalb seine These nicht mehr lehren, darf das verbotene Buch nicht mehr verbreiten lassen. Persönlich dürfte er seine Überzeugung aber nur dann aufgeben, wenn seine Gründe erschüttert sind. Denn die Pflicht der inneren Wahrhaftigkeit im Dienste des Gottes der Wahrheit wird durch solche jurisdiktionelle Anordnungen der Kirchenbehörden nicht beseitigt. Ihnen gegenüber gilt nach dieser Seite für den Forscher der Grundsatz: Sie gelten für die Wissenschaft so viel als ihre Gründe. Denn auch die kirchlichen Oberen sind Menschen, Menschen ihrer Zeit und ihres Milieus. Danach ist ihre Stellungnahme zu beurteilen gegenüber neuen Bewegungen in der Wissenschaft. Ich brauche zum Beweise nur die Namen Galilei und Richard Simon zu nennen. In einem solchen Falle bleibt die Hoffnung des Forschers, wenn er nach wie vor von der Richtigkeit seiner Meinung überzeugt bleibt, die Zukunft. Denn ist seine Sache aus Gott, so wird sie schließlich dennoch siegen, und Galilei lebt, wenn er auch gestorben ist.

»Wenn aber die innere Zustimmung zu einem solchen Dekrete gefordert würde, ohne daß die Frage unfehlbar entschieden oder die Gründe widerlegt wären? Ich erwähne diesen Fall nicht etwa deshalb, weil ich ihn heute noch für wahrscheinlich hielte, sondern weil man gerade in diesem Punkte nicht selten irrigen Meinungen begegnet. Träte wirklich an einen Forscher diese Forderung heran, so würde in dem dann gegebenen herben Gewissenskonflikt nach den Grundsätzen der katholischen Moral über die Kollision der Pflichten die Lösung bringen müssen das Wort des Apostels: ‚Man muß Gott mehr gehorchen als den

Menschen.' Apg. 5, 29. Denn Gott spricht: ,Du sollst kein falsches Zeugnis geben.' — Er müßte zunächst durch ehrerbietige Vorstellungen die Einschränkung der Forderung auf das Versprechen, die These nicht mehr öffentlich vertreten zu wollen, zu erreichen suchen. Wäre dies erfolglos, so bliebe nichts übrig, als festzustehen bei dem als wahr Erkannten und als Mann die Konsequenzen zu tragen in der Kraft Gottes.« (S. 79, 80.)

Dieses Charakterbild aus dem katholischen Geistesleben ist wohl geeignet, weithin verbreitete falsche Anschauungen zu zerstreuen. Eine zeitgeschichtliche Ergänzung gewinnt dasselbe durch eine andere bibelwissenschaftliche Studie, deren Bedeutung für die große Öffentlichkeit darum eine besondere ist, weil sie die Tragweite einer vor wenigen Jahren erfolgten römischen Inquisitionsentscheidung beleuchtet. Die römische Inquisition entschied unterm 13. Januar 1897 und Papst Leo XIII. bestätigte ihre Entscheidung unterm 15. Januar 1897, die Authentie des Textes 1 Joh. 5, 7 könne nicht ohne Gefahr in Abrede gestellt oder in Zweifel gezogen werden. — Wohl hatte Kardinal Vaughan in einem Schreiben an W. Ward versichert, es sei gar nicht die Absicht des Heiligen Offiziums gewesen, mit seiner Resolution jede weitere Diskussion über die Echtheit des Comma Iohanneum zu verbieten. Auch von anderer Seite wurde versucht, die Befürchtungen zu entkräften, welche diese überraschende Entscheidung in den katholischen Gelehrtenkreisen hervorrufen mußte. Allein die Sache blieb doch ungewiß und bedenklich, zumal der Anlaß zu dieser Entscheidung die unzweideutigste Erklärung für deren Sinn und Tragweite darbot. Karl Künstle führt nun den Nachweis, daß die berühmte Bibelstelle von den drei Zeugen im Himmel in Spanien entstanden sei und Priscillian zum Urheber habe. — Dieses Forschungsergebnis stehe mit dem Dekret des Heiligen Offiziums vom 13. Januar 1897 nicht im Widerspruch; »denn dieses will nur sagen: Der Vers 1 Joh. 5, 7 enthält einen dogmatisch beweiskräftigen Beleg für den trinitarischen Gottesgedanken im Sinne des Evangelisten Johannes.« (S. 56.) Die Schrift Künstles erschien mit Approbation des Erzbischofs von Freiburg. »Das Comma Iohanneum.« Freiburg, Herder, 1905.

Die Grundwahrheiten des Christentums wurden von neuem zum Gegenstand einer spannenden Kontroverse, als P.

Wasmanns Werk »Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie« (Freiburg, Herder, 1904) die Vereinbarkeit der Abstammungslehre mit dem kirchlichen Schöpfungsglauben erklärte. Allerdings war dieses grundsätzliche Bekenntnis von zahlreichen Vorbehalten begleitet, welche den kirchlichen Glaubensstandpunkt sicherstellen sollten. Allein die Form, in der dies geschah, war derart, daß die gutgemeinten Vorbehalte die streitbaren Vorkämpfer des naturwissenschaftlichen Monismus geradezu herausfordern mußten. Nicht etwa wegen der Schärfe, mit der sie den christlichen Standpunkt wahrten, sondern wegen der eigentümlichen Art, in der sie dies taten, und zwar im grellen Widerspruch zu Wasmanns sonstiger Denk- und Schreibweise. Die molinistische Schulphilosophie hat nämlich für den Immanenzgedanken des Monismus schlechthin gar kein Verständnis und unterliegt darum allzuhäufig der Gefahr, die überweltliche Persönlichkeit Gottes in den Verdacht eines Deus ex machina zu bringen, der mit souveräner Willkür und durch eigentliche Eingriffe von außen auf die Natur wie auf den freien Willen einwirkt.

Die naturwissenschaftliche Kritik versäumte nicht, diese Schwächen auszubeuten und die Zugeständnisse des angesehenen Jesuiten in jeder Hinsicht zu verzerren und zu mißdeuten. Die sachlich interessante Kritik K. Escherichs verriet ihrerseits die Unfähigkeit der monistischen Naturforscher, zwischen der naturwissenschaftlichen und der philosophischen Frage zu unterscheiden. Die Entstehung der Arten durch Abstammung wurde ohne weiteres als gleichbedeutend mit der Ablehnung des überweltlichen Schöpfergottes genommen. Der mangelhafte Versuch Wasmanns, einen Ausgleich zwischen Schöpfung und Entwicklung zu vollziehen, wurde als maßgebende und endgültige Stellungnahme des katholischen Christentums überhaupt behandelt. Daß der Ausgleich auch anders versucht werden kann, mag sich aus der Studie ergeben, welche der Berichterstatter über »Schöpfung oder Entwicklung?« im »Türmer« 1898[1] veröffentlicht hat. Außerdem in »Gott und Geist« Bd. 2.

Ernst Häckel bemächtigte sich mit der ihm eigentümlichen Leidenschaft des Streitfalles und würzte damit die drei Vorträge, welche er im April 1905 zu Berlin hielt (Berlin, Reimer, 1905).

---

[1] Siehe p. 239 ff. dieser Schrift.

Auch hier verkündigt der Prophet des monistischen Naturalismus mit unfehlbarer Autorität den unversöhnlichen Gegensatz zwischen Gottesglauben und Entwicklungslehre. Obgleich er die unverbrüchliche Notwendigkeit allen Geschehens vertritt, bleibt ihm die Frage vollständig fern, ob denn dieser Gegensatz wirklich so unzweifelhaft und vollkommen sein könne, wenn sich sogar Jesuiten mit ihrem strengen Kirchenglauben zur Abstammungslehre bekennen, ohne ihren kirchlichen Standpunkt preiszugeben. Häckel hat natürlich kein Verständnis dafür, daß die kirchlichen Kreise erst manche Schwierigkeiten und Bedenken überwinden mußten und müssen, ehe sie der Abstammungslehre eine grundsätzliche Bereitwilligkeit entgegenbringen können. Wenn, wie Häckel selbst gesteht, nicht nur die Philosophie, sondern auch die Naturforschung selbst und zwar in sehr hervorragenden Vertretern sich immer noch ablehnend oder doch zurückhaltend gegen die Entwicklungslehre, wenigstens in den dargebotenen Formen, verhält, wie kann man es dann den kirchlich-gläubigen Kreisen verdenken, wenn sie der neuen Naturerklärung gegenüber eine abwartende Stellung für notwendig halten? Übrigens soll es offen und ausdrücklich gesagt werden: Niemand hat der Würdigung der Entwicklungsidee und des in ihr enthaltenen Wahrheitsgehaltes so große Hindernisse bereitet wie Häckel selbst. Häckel könnte ganz gut wissen, daß der persönliche Gott und Schöpfer nicht anthropomorph als idealisierter Mensch gedacht werden darf, wenn man dem Christentum gerecht werden will, daß der Unsterblichkeitsglaube nicht verlangt, daß man den Geist für den Bewohner des Körpers halte oder gar annehme, die unsterbliche Seele fahre am vierzigsten Tage in die Knaben, am achtzigsten in die Mädchen. Diese Theorie hat nämlich mit Religion und Offenbarung gar nichts zu tun, wohl aber ist sie eine Annahme der vorchristlichen Naturwissenschaft des klassischen Hellas. Die Kirchenväter haben sie nicht aus der Heiligen Schrift übernommen, sondern von der freien Naturforschung Griechenlands.

Kindische, abergläubische und unsittliche Vorstellungen von Gott, Unsterblichkeit und Weltregierung sind allerdings mit der ernsten Wissenschaft unvereinbar; allein der wirkliche Gottesglaube, wie er der Heiligen Schrift und dem Christentum ent-

spricht, verdient in viel höherem Sinne Wurzel und Krone der Abstammungslehre genannt zu werden, als die Urzeugung und die Eingliederung des Menschen in das Tierreich.

Trotz allem Kampfeseifer gegen das Christentum nimmt Häckel das Verdienst, die Grundlagen desselben (seiner Meinung nach) zerstört zu haben, nicht für sich und den naturalistischen Monismus in Anspruch. Häckel schreibt nämlich: »Was aber das orthodoxe historische Christentum betrifft, so ist dasselbe nicht durch die moderne Naturwissenschaft direkt zerstört worden, sondern durch die gelehrten und ehrlichen Theologen selbst. Schon der aufgeklärte Protestantismus, der hier in Berlin vor 80 Jahren durch Schleiermacher so große Geltung gewann, später die Werke von Feuerbach, die Forschungen über das Leben Jesu von David Strauß und Renan, neuerdings die hier gehaltenen Vorträge von Delitzsch und Harnack haben wenig von dem übriggelassen, was die strenge Rechtgläubigkeit als unentbehrliche Grundlagen des historischen Christentums festhält.« (S. 89.)

Die großen Fragen der jenseitigen Zukunft und der Weltvollendung, der sittlichen Vergeltung, des religiösen Optimismus oder Pessimismus sind an und für sich geeignet, den inneren Menschen tief zu erregen. Denn trotz Häckel und seinen Machtsprüchen, trotz aller modernen Kulturgüter und technischen Errungenschaften will sich die Menschheit nicht mit dem Erdenleben zufrieden geben. Man erhebt zwar den Vorwurf, das unersättliche Glückseligkeitsverlangen sei die Hauptwurzel des Unsterblichkeitsverlangens. Allein das ist unrichtig. Der Mensch verzichtet eher auf das Glück als auf die Betätigung seiner Kraft und seiner Anlagen. Weil dieses Erdenleben dem Verlangen nach voller Kraftentfaltung nicht genügt, darum fordert die Vernunft die Unsterblichkeit.

In unserer kritisch prüfenden Gegenwart, welche das Problem der Willensfreiheit und Sittlichkeit mit besonderem Interesse zu ergründen sucht, welche sowohl grundsätzlich wie auf Grund der Erfahrung die Herrschaft des Zweckes wie der zwecksetzenden Güte, Macht nnd Weisheit in Natur und Schicksal bestreitet, ist mit der Frage des Gottesglaubens untrennbar die andere Frage verbunden, ob, wie und mit welchem Erfolg sich der Zweck der allmächtigen Güte und Weisheit sowie die Kräfte ihrer Erlösung

und Gnade im tatsächlichen Weltlauf zur Geltung bringen? Es handelt sich dabei um nichts Geringeres als um die Erprobung des Gottesglaubens vom tatsächlichen Erfolge und Endausgang des Weltlaufes her. Das Endergebnis gilt als der entscheidende Gottesbeweis.

Diese peinliche Frage ist die eigentliche Seele aller Theodizee. Wenn es dem beschränkten Menschengeiste auch nicht möglich ist, durch endgültige Lösungen und Antworten das tiefe Dunkel des Endgeheimnisses und der göttlichen Weltregierung aufzuhellen, so kann doch dem Gottesglauben und dem Christentum durch eine verständnislose Erörterung dieser Fragen ungeheuer viel Schaden zugefügt werden. Von diesem Pflichtbewußtsein ließ sich F. Xaver Kiefl leiten, als er gegen P. Stuflers Begründung der ewigen Höllenstrafe auftrat. Die eben erschienene Schrift Kiefls dürfte wohl der vorläufige Abschluß dieser Kontroverse sein: »Die Ewigkeit der Hölle und ihre spekulative Begründung gegenüber den Problemen der modernen Theodizee. Meine Kontroverse mit J. Stufler S. J. über die Eschatologie von Herman Schell und Thomas von Aquin.« Paderborn, Ferd. Schöningh, 1905.

Seit dem letzten Bericht hat F. Kirchheims Weltgeschichte in Karakterbildern folgende weitere kulturgeschichtliche Monographien dargeboten: Richard Wagner von Wilhelm Kienzl, Homer von Engelbert Drerup, Mohammed von Hubert Grimme, Maximilian I. von Max Jansen, Franz von Assisi von Gustav Schnürer. Die Vertiefung des religiösen Lebens im Abendlande zur Zeit der Kreuzzüge, für welche Franz von Assisi bahnbrechend wurde, ist eine höchst schwierige, aber auch reizende Forschungsaufgabe, weil die ganze Folgezeit und besonders unsere Gegenwart in ihren Tiefen von jenen Kräften bewegt ist, welche damals entbunden wurden.

Die katholische Fortschrittsbewegung, schon oft totgesagt, arbeitet in allen katholischen Nationen unverzagt und zielbewußt weiter. Das Verständnis für ihre Ziele eroberte sich weitere Kreise, nachdem Papst Pius X. einige dieser Aufgaben zunächst für Italien tatkräftig zur Geltung gebracht hat. Die stille, aber energische Aktion des Papstes fand einen literarischen Widerhall in einer Reihe von Reformschriften, deren Forderungen sich im wesentlichen mit denjenigen der deutschen, slawischen, englischen und

nordamerikanischen Fortschrittsbewegung decken. Allein wegen ihres italienischen Erfahrungsgebietes haben sie selbständigen Beweiswert.

Von großer Bedeutung ist, daß Papst Pius X. bei seiner Einflußnahme auf das öffentliche Leben der Katholiken ausdrücklich erklärt hat, die Kirche müsse von der Verantwortlichkeit für die politisch-soziale Betätigung der Katholiken für frei gehalten werden. Damit ist der Grundsatz des sog. religiösen Katholizismus ausgesprochen. Derselbe besteht nämlich nicht in der Forderung, die Katholiken sollten überhaupt auf politische Arbeit und Geltendmachung ihrer Ideale verzichten und sich in die Sakristei zurückziehen, sondern er will nur, daß diese weltlich-irdische Kulturarbeit in Presse und Politik nicht zu einer Sache der Religion und Kirche gemacht und nicht (offen oder verhüllt) mit deren Machtmitteln betrieben und gefördert werde.

Diese Forderung ist zunächst durch die Natur der Sache sowie die Würde und das Interesse der Religion begründet; aber auch durch die Befürchtung, die kirchlichen Kreise möchten, berauscht von dem Erfolg, den ihnen die politische Organisation und Leitung der Volksmassen unzweifelhaft im höchsten Maße bringt, noch bereitwilliger als seither auf die ebenbürtige Pflege des wissenschaftlichen Wettbewerbs verzichten. Die Volksmassen sind naturgemäß durch Organisation und Einfluß unvergleichlich leichter zu gewinnen, während der Kampf um die Gebildeten einen viel höheren Aufwand von geistiger Arbeit und sittlicher Selbstbeherrschung, vielleicht auch Selbstverleugnung, fordert.

Mit der großen Volksmasse kann man mittels des Wahlzettels Majoritäten gewinnen und dadurch die Bürgschaft für die Sicherheit und Wohlfahrt der Kirche. Hingegen verspricht die Arbeit in den höheren Schichten solche greifbare Erfolge nicht: da handelt es sich immer nur um einzelne Persönlichkeiten, bestenfalls um Minoritäten. Allein das Christentum und die Kirche sind nicht durch die Masse groß geworden, sondern durch den Geist; als die Masse kam und maßgebend wurde, begann der Rückgang und der Byzantinismus. Die Masse vermag eben niemals den Geist zu ersetzen, jedenfalls nicht auf die Dauer.

Worte Christi.

Das Charakterbild Jesu nach Houston Stewart Chamberlain.[1]

I.

Einer der stolzen Ansprüche des modernen Geistes ist es, mit der Sehnsucht religiösen Empfindens und der Fackel exakter Forschung die geschichtliche Persönlichkeit Jesu Christi gesucht und gefunden zu haben. In bewußtem Gegensatz zur kirchlichen Christologie, welche den geschichtlichen Jesus durch das Dogma nur scheinbar verherrlicht, tatsächlich der psychologischen Wahrheit und sittlich-religiösen Vorbildlichkeit beraubt habe, ist die moderne Forschung vor einigen Jahrzehnten in die Welt der geschichtlichen Urkunden eingezogen, um, wie sie sagt, aus den Evangelien selber den wirklichen Jesus zu entdecken und für die Religion der Zukunft damit den Grundstein zu legen. Der moderne Geist rühmt sich nunmehr der im wesentlichen glücklich vollzogenen Entdeckung Christi als einer seiner wertvollsten Errungenschaften. Erst jetzt sei dieses einzigartige Menschenleben im eigenen Glanze sichtbar geworden. Allzulange sei das im besten und höchsten Sinn wahrhaft Menschliche in einem innerlich unwahren und psychologisch wie ethisch unmöglichen Logosroman verhüllt und begraben gewesen.

Es ist in der Tat ein eigentümliches Schauspiel, wie die Laienwelt sich mit Energie und Begeisterung des Christusproblems bemächtigt hat. Sie kann sich des Erfolges rühmen, daß die theologische Christusforschung ihr bereits in weitgehendem Maße Rechnung tragen muß. Es kommt hier noch mehr wie im Bibel-Babelstreit aus tiefliegenden Gründen fast nur die protestantische Theologie in Betracht. Man fordert eben in den weiten und tief erregten Kreisen der Christusforscher und Gottsucher vor allem

---

[1] Hochland. II. Jahrg. 7. Heft. 1906.

den rückhaltlosen Ausdruck der persönlichen Forschungsergebnisse des Schriftstellers, der in der Wiedergabe seiner Gedanken durch keine persönlichen und keine dogmatischen Verpflichtungen gehemmt sein dürfe. Man glaubt in den meisten Verteidigungsschriften, ob sie gegen die ethische Kritik oder gegen die religionsgeschichtliche Forschung der Gegenwart gerichtet sind, den offenkundigen Charakterzug der sophistischen Dialektik zu finden und legt ihnen darum für die große Wahrheitsfrage keine Bedeutung bei. Zur Wahrheit, sagt man, könne nur der Geist rücksichtsloser Wahrhaftigkeit und vollen Wahrheitsmutes führen!

Houston Stewart Chamberlain, der Verfasser der »Grundlagen des 19. Jahrhunderts« und der Herausgeber der »Worte Christi« (München, o. J.) gehört in die erste Reihe der Laienforscher über die Person und Bedeutung Christi. Die größte Tat habe Jesus vollbracht: er hat die sittliche Macht des Willens entdeckt und der Menschheit zu sittlicher Tatkraft verholfen. Wodurch Christus diese Wiedergeburt der altersmatten Menschheit vollzogen habe, will uns H. S. Chamberlain in dem Überblick der echten »Worte Christi« enthüllen.

Die Worte Christi sind Christi Taten: von diesem kaum bestreitbaren Gesichtspunkt geht Chamberlain aus. Folglich sei es von höchstem Wert, die echten Worte Jesu wie Diamanten aus ihrer zufälligen Umrahmung auszulösen, systematisch miteinander zu verbinden und sie mit nichts anderem als der eigenen Glut leuchten zu lassen. Dann werden sie sich als eine Sonne erweisen, die aus heiterem, wolkenlosem Himmel strahlt.

Was den Quellenwert der Evangelien betrifft, so anerkennt Chamberlain den apostolischen Ursprung für den Kern des Johannesevangeliums. Er nennt Johannes bereitwillig den größten der Evangelisten: denn er rückt uns Christus in unmittelbarste Nähe. Aber ebendadurch, sagt Chamberlain, rückt er Jesus in die Ferne. Er nimmt ihm nämlich die menschliche Herbheit und damit seine echte Eigenart; er zeigt uns dafür den sich in Liebe zu uns herabbeugenden Gott und läßt anstatt des geschichtlichen Jesus das fleischgewordene Wort reden. »Nur selten schlägt das schlichte, herbe, fast harte Wort Christi an unser Ohr. Wir hören eigentlich nur die Stimme des Johannes: ein weicher, glühender, zur Ekstase neigender Ton. Sie ist uns aus seinen

Briefen gut bekannt, — dort ja, nicht im Evangelium, sagt er: »Gott ist die Liebe. . . .« »Das künstlerische Prinzip der Darstellung ist hier das im Altertum bei historischen Werken übliche: die Schilderung der Persönlichkeiten durch Reden.« »Nur muß man sich klar darüber sein, daß Johannes redet. Man darf nicht die unverkennbare Stimme des Donnersohnes mit der unverkennbaren Stimme Christi verwechseln; ebensowenig wie man verkennen darf, daß dieser Dichtung nicht Phantasie, sondern geschichtliche Wahrheit zugrunde liegt, und daß hier nicht bloß Johannes, wie er Christus geliebt und angebetet, redet, Johannes, wie er sich nie hat genug tun können in der Betonung der Hoheit, des Überirdischen, der Göttlichkeit, vor allem der göttlichen Liebe, — nein, sondern Christus, wie ihn Johannes gehört hat, Christus, wie er von Johannes allein unter allen erblickt, erfaßt, verstanden wurde. Dieses Hohelied auf den Gottmenschen ist ein Hoheslied der Wahrheit.« (S. 33.) Mit J. G. Herder ruft Chamberlain aus: »O Johannes! Wie habe ich dich jedesmal bewundern und lieben lernen! Du rufst Licht und Äther hinab auf die Erde; nur aber, daß sein Bild strahle und dein Bild sei!« »Daß wir Christus so strahlend und verklärt erblicken, geschieht, weil wir durch Johannes' Augen ihn sehen lernen. Sein Bild ist dein Bild!« — »Nach den drei ersten Evangelien,« sagt Herder mit Recht, »hat Christus in kurzen, gedrungenen Denk- und Machtsprüchen geredet, nach Johannes in langen, oft harten Allegorien, sich selbst wiederholend, in dunklen Wendungen.« — Chamberlain sieht des Rätsels Lösung darin: »Wer einen Charakter dadurch schildert, daß er ihn sich selber durch Reden malen läßt, wird (wenn er ein Donnersohn ist) sein Ziel erreichen; er wird die Persönlichkeit lebendig vor uns hinstellen — bis auf eines: bis auf die persönliche Art zu reden. Wie sollte ein gemessener, in sich gekehrter, wortkarger Mann in endlosen Reden immerwährend von sich sprechen und, was er als heiligstes Geheimnis im Busen trägt, umständlich verkünden? Das ist der Preis, der für Vollendung bezahlt werden muß. Christus spricht bei Johannes fast unausgesetzt und ist doch stumm; denn seine eigene Stimme vernehmen wir fast nie.« »Johannes war eben berufen, uns den Gott, nicht den Menschen zu geben, und der Gott befindet sich jenseits von allem Reden und Schweigen.« (S. 36.) »Wer aber die Stimme

des Menschen vernehmen, wer Christi eigene Worte hören will, wird die anderen Evangelien aufschlagen sowie die Berichte der frühen Väter.« (S. 39.) »Christus der Gott gehört den Theologen; hier dagegen sollte Christus der Mensch vernommen werden.« (S. 43.)

Chamberlain will allem Streit mit der kirchlichen Orthodoxie aller Konfessionen aus dem Wege gehen; darum bezeichnet er als den Gegenstand seiner Darstellung den Menschensohn, nicht den Gottessohn. Allein er sieht sich in der späteren Ausgabe bereits zu einer Auseinandersetzung genötigt, deren Gegenstand am besten folgender Gedanke Chamberlains andeutet: »Die Scheidung zwischen Gott und Mensch, zwischen Dogma und Evangelium reicht so tief, daß diejenige Aussage, welche alle Grundlagen des dogmatischen Glaubens zusammenfaßt, und welche der römischen, der orientalischen, der lutherischen und calvinistischen Kirche gemeinsam ist, nämlich das sogen. apostolische Glaubensbekenntnis, über das Leben Christi nicht ein einziges Wort enthält, seine Lehren mit Stillschweigen übergeht und nur meldet: ‚Empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontio Pilato, gekreuzigt, gestorben und begraben.' Also ‚geboren — begraben'; dazwischen lebte aber der Mensch!« (S. 46.)

Hier setzte der Gegensatz tatsächlich ein. Chamberlain erklärt im Vorwort: »Nach dem Mißverständnis noch ein Unverständnis. Einige Beurteiler haben uns entgegengehalten: nicht das Leben Christi, nur sein Tod besitze für die Menschheit Wert. Es sagten das sehr Fromme, die in der Menschwerdung nur eine kurze Phase der göttlichen Heilsordnung erblicken, und es sagten es Philosophen der entwicklungstheoretischen Richtung, für die Christus nicht eine Persönlichkeit, sondern eine Idee ist, geboren aus geschichtlicher Notwendigkeit und verkörpert in einem beliebigen zufälligen Menschen. Für uns dagegen ist die Persönlichkeit Christi die Wurzel aller Religion im Christentume, und wir bekennen uns zu dem Glauben Goethes: ‚Christi Wandel ist für den edeln Teil der Menschheit noch belehrender und fruchtbarer als sein Tod.' — Welchen Augenblick dieses Lebens aber wir auch immer ins Auge fassen mögen: Christi Worte sind seine Taten.« (IX, X.)

Der einzig richtige Grundsatz in dieser Hinsicht lautet: »Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen!«

Es ist nicht notwendig, auch nicht im Interesse des kirchlichen Glaubens, die Behauptung aufzustellen, Jesus habe der Menschheit durch seine Lehre weniger genützt als durch sein Leiden. Der Tod ist eine Großtat Christi als Opfertat. Die Worte Christi sind Großtaten der Offenbarung. Das Todesleiden darf den Lehrworten nicht gegenübergestellt werden, noch die Lehrworte dem Todesleiden; denn sie haben in diesem ihre kraftvollste Erfüllung und ihre erschütterndste Erklärung gefunden. Das Todesleiden Jesu würde seinerseits nicht im Strahlenglanz der freiwilligen Opfertat leuchten, wenn die Lehrworte des Evangeliums uns nicht sagen würden, wieviel Göttliches im Lebens- und Todeskampf Jesu wirksam geworden ist. Gerade für das Todesleiden Jesu in seinem düstern Vollzug bedurfte die Menschheit das erleuchtende Wort: »Drei sind, die Zeugnis geben auf Erden: das Blut, das Wasser und der Geist. Diese drei sind eins. Drei sind es, die Zeugnis geben im Himmel: der Vater, das Wort und der Geist. Diese drei sind eins. So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen Eingeborenen für sie hingab. — Und wir haben die Liebe erkannt und geglaubt, welche Gott zu uns hat.« (1. Joh. 4, 5; Joh. 3, 16.)

II.

Welches ist nun das Bild, das sich Chamberlain von Christus auf Grund seiner Lehrworte als der großen Lebenstaten des größten Welterneuerers entwirft? Es ist von Interesse, das Christusbild eines Kulturphilosophen kennen zu lernen, der ohne alle dogmatischen Verpflichtungen rein geschichtlich an die Wirksamkeit Jesu herantritt. Für den Kirchlichgläubigen kann es sogar von erbauendem Werte sein; denn Chamberlain hat in seinem Hauptwerk die Bedeutung Christi so hoch gewertet, daß der kirchliche Glaube darin ein gewaltiges Zeugnis für seine Berechtigung finden kann. »Christus hat auf die verborgene Kraft hingewiesen, drinnen in der unerforschten und unerforschlichen Welt des Mencheninnern, eine Kraft, fähig, den Menschen selber völlig umzugestalten, fähig, aus einem elenden, leidbedrückten Wesen ein mächtiges, seliges zu machen . . . Der menschliche Wille,

von jeher die Saat allen Unheils und Elends . . . sollte jetzt selber zur Wiedergeburt des Menschengeschlechtes dienen, zur Entstehung einer neuen Menschenart. Daher die unvergleichliche weltgeschichtliche Bedeutung des Lebens Christi. Keine politische Revolution kann ihr gleichkommen . . . Was das Griechentum für den Intellekt, das tat Christus für das sittliche Leben: eine sittliche Kultur hat die Menschheit erst durch ihn gewonnen.« Das Folgende zeigt, wie Chamberlain ebenso ein Verehrer Christi wie ein Gegner des Kirchentums ist.

»Vielmehr müßte ich sagen: die Möglichkeit einer sittlichen Kultur; denn das kulturelle Moment ist jener innere, schöpferische Vorgang, die freiwillige, herrische Umkehr des Willens. Und gerade dieses Moment blieb mit wenigen Ausnahmen gänzlich unbeachtet. Das Christentum wurde eine durchaus historische (= autoritative?) Religion, und an den Altären seiner Kirchen fanden alle Aberglauben des Altertums und des Judentums eine geweihte Zufluchtsstätte. Dennoch bleibt die Erscheinung Christi die alleinzige Grundlage aller sittlichen Kultur. Und in dem Maße, in welchem diese Erscheinung mehr oder weniger deutlich hindurchzudringen vermag, ist auch die sittliche Kultur unserer Nationen eine größere oder geringere.« Grundlagen, 4. Aufl., S. 206, 207.

Bei solcher Wertung kann auch der Glaube hoffen, bedeutungsvolle Gesichtspunkte für das Verständnis Christi zu gewinnen. Allerdings wird sofort der Verdacht des rationalistischen Pelagianismus auftauchen, wenn davon die Rede ist, Jesus habe in der Kraft des Willens die welterneuernde Macht entdeckt; Jesus sei der Entdecker und Lehrer des sittlichen Willens. Der schmale Pfad sei die Selbstbezwingung und Selbstbetätigung, die kraftvolle Tat des Selbsterlebens der Religion. Wird dadurch nicht die Gnade Gottes geleugnet? Es gibt ja allezeit Kritiker, welche wenigstens bei denen, die sich nicht von vornherein ihrer Gunst erfreuen, vor allem unter dem Gesichtspunkt untersuchen, ob nicht irgendeine Irrlehre hinter ihm versteckt sein könnte. Als Christus seine Wunderheilungen vollbrachte, trat ihm die geistliche Kritik mit dem Vorwurf entgegen, wie er es wagen könne, am Sabbat seine Wundermacht zum Heile der Kranken zu betätigen. Sie lieferte dadurch den Beweis, wie sogar das

Mittel der Gottesgemeinschaft zum Hemmnis der richtigen Gotteserkenntnis und zur Entfernung von Gott wird, wenn der Geist und die Wahrheit mangelt. Wer die Bergpredigt durcharbeitet und darlegt, darf es doch als selbstverständlich voraussetzen, daß der Mensch ohne Gott nichts, mit Gott alles vermag. Im Natürlichen nichts ohne den Schöpfer, im Übernatürlichen oder im Gottesreich nichts ohne die Gnade Gottes. Von beiden Ordnungen gilt: Was bei den Menschen unmöglich ist, wird möglich durch Gott.

Sogar ein Freidenker wie Chamberlain betrachtet diese Grundwahrheit als selbstverständlich. Sonst hätte er nicht als den ersten Gesichtspunkt, unter dem er die Worte Christi als die Taten der schöpferischen Wiedergeburt der Menschheit im Geiste Gottes zusammenstellt, »Glauben und Beten« genannt. Chamberlain will damit offenbar sagen, Jesus habe der Menschheit die Kraft des sittlichen Wollens dadurch gegeben oder zugänglich gemacht, daß er sie glauben und beten lehrte. Das Evangelium ist in der Tat eine hohe Schule des Glaubens und des Betens. Es hat der Menschheit das Auge geöffnet, um die höchste Wahrheit in ihrer Unentbehrlichkeit für alles geistige Denken und Fragen, Erkennen und Forschen, Sinnen und Leben zu empfinden. Er hat an die Stelle unzähliger Formen des Aberglaubens und zu Buchstaben verknöcherten Scheinglaubens den Glauben im Geist und in der Wahrheit als das Erste und Notwendigste gesetzt.

Der Glaube im Sinne Jesu ist das Organ für das Licht der übernatürlichen Wahrheit, wie das Auge, die Empfindung und Vernunft das Organ für das Licht der natürlichen Welt ist und die erste Voraussetzung, um in ihr zu leben. Daher zielt die Forderung Jesu ohne weiteres und schlechthin auf den Glauben: »Fürchte nicht! Glaube nur!« Öffne das Auge, dann leuchtet das Licht der sich offenbarenden göttlichen Wahrheit herein! Es handelt sich bei der Forderung Jesu nicht um den Glauben an einzelne Lehren, sondern an Gottes Offenbarung selber, darum, daß sich das geistige Auge für die höhere Wahrheit des Gottesreiches überhaupt öffne, und zwar mit voller Bereitwilligkeit, ohne Kleinglauben, mit der Unbefangenheit der Kindesseele. »Glaubet an Gott und glaubet auch an mich!« (Joh. 14, 5.) »Wenn du glaubst, kann dir alles werden!« (Mc. 9, 22.)

Wie der Glaube das Organ ist, um die höhere Welt ins Licht des Bewußtseins aufzunehmen, so ist das Gebet die Lebenstätigkeit, wodurch ihre Kraft und belebende Frische in das Herz aufgenommen wird. Das Gebet ist gewissermaßen der Lebensodem der Seele. Was sie durch das Gebet in sich einatmen soll, ist der Hauch des göttlichen Lebensgeistes, der gute Geist, den Gott bereitwillig denen gibt, die ihn darum bitten. (Lc. 11, 13.) Wie beim Glauben, handelt es sich auch beim Gebet um die göttlichen Güter und Kräfte. Nicht die Gottheit soll dem betenden Menschen und seinen weltlichen Begierden dienstbar gemacht werden, sondern der Mensch soll durch das Gebet dem Willen Gottes dienstbar werden. »Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden!« »Vater! Nicht mein Wille geschehe, sondern der deine!« In diesem Sinne ist Jesus der göttliche Lehrer des Glaubens und des Betens, um durch den Glauben die Güter des Himmelreiches wahrzunehmen und im Gebet die Kräfte dieser höheren Welt in sich einzuatmen. Christus hat der Menschheit die Kraft sittlichen Wollens gegeben, weil er sie glauben und beten lehrte, wie sie es seither nicht gekonnt hatte.

»Gott und Gottes Reich« ist der zweite Gesichtspunkt, unter dem sich in Chamberlains Zusammenstellung die Lehrworte Christi als die Erlösertat der Erneuerung darstellen. Gott »als Gott der Lebendigen und nicht der Toten«, Gott als Vaterwille, der nicht das Verderben des Strafgerichtes, sondern die Bekehrung und Rettung der Verlorenen will, ist der Gegenstand des großen Glaubens. Gottes Herrschaft in allen Herzen, in der Innenwelt der Seele wie in der Außenwelt der Schicksalsordnung, ist das Ziel des großen Betens: Es komme dein Reich! So erweist sich die Gottesoffenbarung Christi als der große Wahrheitsgehalt des Glaubens, das Reich Gottes als die große Herzensangelegenheit des Gebetes im Sinne Jesu. Jesus gab der Menschheit neuen Lebensgeist, indem er ihr in der wahren Gotteserkenntnis ein unüberbietbares Ideal und in dem Gottesreich auf Erden, in Seele, Kirche und Welt eine unerschöpfliche Kraft und Aufgabe, eine erhabene Pflicht und eine beseligende Hoffnung gab.

Christus selbst ist das Vorbild der Kraft: seine Jüngerschaft

ist darum die hohe Schule der Kraft. In seiner Nachfolge, vor allem aber in dem fortschreitenden Verständnis seines sittlichen Charakters ist der Jungbrunnen der Erneuerung für die Menschheit von heute wie morgen gelegen.

Was Christus bringt, ist nicht »Frieden«, sondern das Schwert; das ist ein Ton, den man nicht überhören darf, will man die Erscheinung Christi begreifen. Das Leben Jesu Christi ist eine offene Kriegserklärung, nicht gegen die Formen der Zivilisation, der Kultur und Religion, die er um sich her fand . . ., wohl aber gegen den inneren Geist der Menschen, gegen die Beweggründe, aus welchen ihre Handlungen hervorgehen, gegen das Ziel, auch das jenseitige, welches sie sich stecken. Die Erscheinung Christi bedeutet vom welthistorischen Standpunkt aus die Erscheinung einer neuen Menschenart«. (Grundlagen, S. 204.) »Entweder ist das Wort vom Kreuz eine Torheit, oder es ist eine Gotteskraft; zwischen beiden hat Christus selber die gähnende Kluft der ‚Zwietracht' aufgerissen, und um jede Überbrückung zu vereiteln, das flammende ‚Schwert' gezogen. Wer die Erscheinung Christi begreift, kann sich darüber nicht wundern. Die Duldsamkeit Christi ist die eines Geistes, der himmelhoch über allen Formen schwebt, welche die Welt trennen.« (S. 205.) »Er (Christus) nimmt einen Kampf auf. Und da genügt nicht die Demut; wer Christo folgen will, braucht vor allem Mut, Mut in seiner geläutertsten Form, jenen täglich von neuem geglühten und gehärteten inneren Mut, der nicht allein im sinnenberauschenden Schlachtgetöse sich bewährt, sondern im Dulden und Tragen, und in dem wortlosen, lautlosen Kampf jeder Stunde gegen die Sklaveninstinkte in der eigenen Brust. Das Beispiel ist gegeben. Denn in der Erscheinung Christi finden wir das hehrste Beispiel des Heldenmutes. Die moralische Heldenhaftigkeit ist hier so erhaben, daß wir fast achtlos an dem sonst bei Helden so viel gepriesenen physischen Mute vorübergehen; gewißlich können nur Heldengemüter Christen im wahren Sinne des Wortes sein, nur ‚Herren'. Und sagt Christus: ‚Ich bin sanftmütig,' so verstehen wir wohl, das ist die Sanftmut des siegessicheren Helden; und sagt er: ‚Ich bin von Herzen demütig', so wissen wir, daß das nicht die Demut des Sklaven ist, sondern die Demut des Herrn, der aus der Fülle seiner Kraft sich hinabbeugt zu den Schwachen.«

»Als Jesus nicht einfach als Herr oder Meister, sondern als ‚guter Meister' angerufen wurde, wies er die Bezeichnung zurück: ‚Was heißest du mich gut? Niemand ist gut.' Das sollte wohl zu denken geben und sollte uns überzeugen, daß jede Darstellung Christi eine verfehlte ist, wo die himmlische Güte und die Demut und die Langmut in den Vordergrund des Charakters gedrängt werden; sie bilden nicht dessen Grundlage, sondern sind wie duftende Blumen an einem starken Baume.«

»Was begründete die Weltmacht Buddhas? Nicht seine Lehre, sondern sein Beispiel, seine heldenmütige Tat; diese war es, diese Kundgebung einer schier übermenschlichen Willenskraft, welche Millionen bannte und noch bis heute bannt. In Christus jedoch offenbarte sich ein noch höherer Wille; er brauchte nicht vor der Welt zu flüchten, das Schöne mied er nicht, den Gebrauch des Kostbaren — das seine Jünger ‚Unrat' hießen — lobte er; nicht in die Wüste zog er sich zurück, sondern aus der Wüste heraus trat er ins Leben ein, ein Sieger, der eine frohe Botschaft zu verkünden hatte — nicht Tod, sondern Erlösung! Ich sagte, Buddha bedeutet den greisenhaften Ausgang einer ausgelebten, auf Irrwege geratenen Kultur; Christus dagegen bedeutet den Morgen eines neuen Tages; er gewann der alten Menschheit eine neue Jugend ab, und so wurde er auch der Gott der jungen, lebensfrischen Indoeuropäer, und unter dem Zeichen seines Kreuzes richtete sich auf den Trümmern der alten Welt eine neue Kultur langsam auf, an der wir noch lange zu arbeiten haben, soll sie einmal in einer fernen Zukunft den Namen ‚christlich' verdienen.« (S. 208, 209.)

Die Erfüllung dieser hohen Aufgabe, in der Jüngerschaft Jesu selber die Kraft des Geistes zu gewinnen, muß den Bann und Zauber der Scheinheiligkeit, der Buchstabenreligion, der pharisäischen Werkgerechtigkeit und des sadduzäischen Zeremonialpriestertums überwinden. Vgl. hierzu Schell, Christus, S. 117—131; 144—147. Die vierte Gruppe von Lehrworten Christi, »Über die Priester und ihre Religionsgebräuche«, bringt den Gegensatz zur Geltung, in dem Jesus zu dem Religionswesen des Tempelpriestertums und der pharisäischen Gesetzesreligion stand. Diese Lehrworte Christi haben in Chamberlains Zusammenstellung eine weitergehende Bedeutung, weil er in der Hierarchie und im

Kirchentum das eigentliche Hindernis des Christentums Christi findet, nicht den berufenen Apostel und Propheten des Evangeliums, nicht die echte Verkörperung des Gottesdienstes voll Geist und Wahrheit.

Es ist hier nicht der Ort, um eine Widerlegung von Chamberlains ablehnender Beurteilung des Kirchentums zu bieten. Ich kann um so eher hier darauf verzichten, weil ich in meinem »Christus« aus inneren Gründen dargetan habe, wie das Evangelium nach Christi Willen zur Kirche werden mußte, weil es das Gottesreich der Innerlichkeit, der Tatkraft und Gerechtigkeit, der Liebe und des vollkommenen Geisteslebens verwirklichen sollte und wollte. (S. 120—124, 131, 144—147.) Dann erst, d. h. auf der Grundlage dieser inneren und wesentlichen Gründe, ergibt sich auch die Unentbehrlichkeit der Kirche für die Verwirklichung des Gottesreiches im Hinblick auf die autoritative Erziehungsbedürftigkeit des Durchschnittsmenschentums. Wenn die Autorität auch in idealen Notwendigkeiten wurzelt, die für alle und immerfort gültig bleiben, so läßt sich doch nicht die Wahrheit des Satzes verkennen: La mediocrité fonda l'autorité! Harnacks Irrtum bei der Anrufung dieses Gedankens bestand darin, daß er die Tatsache nicht zur Geltung brachte, daß die Mediocrité eben die gegebene Wirklichkeit ist, daß sie in jedem irgendwie drinnen steckt, und daß sie in jedem durch gewaltige Erziehungsarbeit wie durch Selbstzucht überwunden werden muß. Das ist eben das Ideal der Kirche, als der hohen Schule zur Freiheit der Kinder Gottes, des königlichen Priestertums!

Die Worte Christi über die Welt und die Menschen bilden die fünfte Gruppe. Die Kraft des sittlichen Heldentums bezweckt die innere Befreiung von der Welt der Vergänglichkeit und von der Verführungsgewalt aller Geister, die trotz ihrer gottebenbildlichen Natur der Welt des Vergänglichen durch eigene Schwäche und Niedertracht leibeigen sind. Jesus ist auch im Vergleich zu Buddha allein berechtigt, das gewaltige Siegeswort zu sprechen: »Seid getrost, ich habe die Welt überwunden!« (Joh. 16, 33.)

Denn Buddha hat mit ungeheuerer Willenskraft die Welt des Vergänglichen und allen geschichtlichen Strebens als Nichtigkeit

durchschaut und von sich geschleudert. Aber Christus hat mehr getan: er hat die Vergänglichkeit als Baumaterial erklärt, aus dem der Tempel der Unvergänglichkeit aufgerichtet werden könne und solle, wenn nur der Wille dem Material gegenüber die herrischstolze Überlegenheit des Baumeisters und Künstlers, des Priesters der unvergänglichen Aufgaben behauptet. Dann braucht der kritische Geist rücksichtsloser Prüfung allen Glaubens, Hoffens und Liebens sich weder aus der Welt des Vergänglichen durch Weltflucht und Weltverachtung zurückzuziehen, noch an dem positiven Wert der Persönlichkeit und ihrer geschichtlichen Entwicklungskämpfe zu verzweifeln. Nicht Nirwana, sondern das im Kampf und Opfer der Kulturarbeit zu erringende Gottesreich ist Christi Losung. Das Ziel der Kraft ist die Überwindung der Welt — aber nicht durch verzweifelnden Pessimismus und durch Weltflucht, sondern durch deren Verklärung zum messianischen Gottesreich der Wahrheit und Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens! Die Perle des Gottesreiches ist im Ackerboden dieser Welt vergraben!

»Über Tun und Lassen« lautet der abschließende Gesichtspunkt für die sechste Gruppe der Lehrworte Jesu. Wenn der Sieg über die Welt des Vergänglichen und über das Reich des Satans errungen werden soll, dann muß vor allem im eigenen Innern alles mit unbestechlichem Herrschersinn bekämpft und vernichtet werden, was eng und beschränkt, schwach und weichlich, selbstsüchtig und hart, äußerlich und gewohnheitsmäßig ist, kurz alles, was nicht Geist und Wahrheit ist. Wenn das Werk der welterneuernden Kraft und des gottbeseelten Wollens vollbracht werden soll, dann gilt es in der eigenen Innenwelt alles auszureuten, was nicht Pflanzung des ewigen Vaters ist. »Höchstes Glück der Erdenkinder sei nur die Persönlichkeit!« Das Kunstwerk der geistig-sittlichen, sich selbst beherrschenden Persönlichkeit, das Kunstwerk des reinen Ebenbildes Gottes: das ist der Zweck und innere Erklärungsgrund für alle, vielleicht oft befremdlichen Vorschriften Jesu über Tun und Lassen! Den Armen, d. h. denen, die mit Sokrates und Kant, mit der Weisheit des Brahmanismus und Buddhismus die Beschränkung und Bedürftigkeit des Menschengeistes tief empfinden, diesen Armen »steht das Reich Gottes offen, jenes Reich, welches in diesem Leben wie

der Schatz im Acker vergraben liegt« und durch den starken Willen gewonnen werden will. (S. 316.) »Für Jesus ist alle Religion ein Vorgang im geistigen Innern. Die neun Seligpreisungen gelten den geistig Armen, den geistig Betrübten, den Sanftmütigen, den Gerechten, den Barmherzigen, den Reinen, den Friedfertigen, den Standhaften, den Getreuen.« (S. 315.)

Zum Gesamtausdruck dessen, was in den Lehrworten Christi an Gotteskraft zur Welterneuerung nach Chamberlains Auffassung enthalten ist, ist wohl am besten geeignet, was er in den »Grundlagen des 19. Jahrhunderts« sagt: »Bis auf Christus war die Blutrache das heilige Gesetz aller Menschen der verschiedensten Rassen. Der Gekreuzigte aber rief: ,Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!' — Wer hier die göttliche Stimme des Mitleids für schwächlichen Humanitarismus nimmt, der hat keinen einzigen Zug an der Erscheinung Christi verstanden. Die Stimme, die hier redet, ertönt aus jenem Reich Gottes inwendig in uns. Schmerz und Tod haben die Gewalt über sie verloren; sie reichen ebensowenig an sie heran wie jener Backenstreich und jene diebische Entblößung. An diesem Willen bricht sich wie eitler Meeresschaum an einem granitnen Felsen alles, was den menschlichen Halbaffen treibt und drängt und nötigt: die Selbstsucht, der Aberglaube, das Vorurteil, der Neid, der Haß. Im Angesicht des Todes (d. h. für diesen Göttlichen der Ewigkeit) achtet Jesus kaum des eigenen Schmerzes und der Angst; er sieht nur, daß die Menschen das Göttliche in ihnen ans Kreuz schlagen, daß sie den Samen des Himmelreichs zertreten, den Schatz im Acker verschütten, und voll Mitleid ruft er: Sie wissen nicht, was sie tun!«

»Man durchsuche die Weltgeschichte und sehe, ob man ein Wort finde, das diesem gleichkäme an hochsinnigem Stolz! Hier redet eine Erkenntnis, die weiter geschaut hat als die indische; zugleich redet hier der stärkste Wille, das sicherste Selbstbewußtsein.« (S. 206.)

So gestaltet sich das Bild der Worte Christi, wie sie Chamberlain aus den Evangelien ausgewählt und zusammengestellt hat. Die Auswahl war, wie er ausdrücklich sagt, von dem unwillkürlichen Eindruck bestimmt, den die Lehrworte Jesu auf sein innerstes Empfinden ausgeübt haben. In die Auswahl aufgenommen

wurden von Chamberlain nur diejenigen Worte, in denen er Jesum als den wahren Menschen reden hörte. Ausgeschlossen wurden von ihm alle Worte, in denen der eingeborene Gottessohn spricht. Damit wurden viele gewichtige Lehrworte ausgeschieden, welche dem Glauben, der in Christus die menschgewordene Weisheit des Ewigen erkennt, als die höchsten, ergreifendsten und fruchtbarsten erscheinen. Es fehlen demnach fast alle Lehrworte des Johannesevangeliums, aber auch sehr viele geistesgewaltige Lehrsprüche der drei ersten Evangelien.

Es ist nicht unsere Aufgabe, hier mit dem Freidenker Chamberlain zu rechten oder über seine Auswahl vom Standpunkt des kirchlichen Glaubens aus zu richten und den gelehrten Nachweis zu erbringen, daß sein Christusbild unendlich weit hinter der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu und der von ihr bezeugten Fülle von Wahrheit und Gnade zurückbleibe. Der Freidenker würde sich all dem gegenüber darauf berufen, daß er nicht mehr beansprucht habe, als seinen persönlichen Eindruck von Christus wiederzugeben. Der einzige Wahrheitsbeweis, den er dafür habe, der ihm indes vollauf genüge, sei eben der Beweis des Geistes und der Kraft, mit dem er in seiner innersten Persönlichkeit den Christus der Evangelien als seinen Heiland erlebt habe.

Unsere Arbeit hat den Zweck verfolgt, den inneren Zusammenhang aufzuweisen, der die Worte Christi in Chamberlains Auswahl zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließt. Indem sich so das Christusbild eines modernen Freidenkers lebensvoll vor dem geistigen Auge entfaltet, ist dem bekenntnistreuen Christen die Möglichkeit geboten, das Christusbild des Glaubens mit dem des modernen Christussuchers zu vergleichen.

Chamberlain selbst ist weit davon entfernt, dem gläubigen Christen irgendwie das Recht zu bestreiten, daß ihm aus den Lehrworten Jesu nicht nur der wahre Mensch, sondern Gottes menschgewordenes Wort, Gottes strahlendes Wesensbild, Gottes Weisheit und Kraft entgegenleuchte: der Abglanz des ewigen Lichtes, der fleckenlose Spiegel der göttlichen Majestät, die lebendige Erscheinung von Gottes menschenfreundlicher Güte.

»Der Geist des Herrn ist über mir: darum hat er mich gesalbt und gesandt, um den Armen die frohe Botschaft zu ver-

künden, um den verwundeten Herzen Heilung, den Gefesselten Befreiung, den Blinden das Gesicht, den Gefangenen Erlösung zu bringen: das gnadenreiche Jahr des Herrn und den Tag der Vergeltung.« (Lc. 4, 18. 19.) »Ich bin die Auferstehung und das Leben. Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum.« (Joh. 11, 13. 17.)

Das Siebentagewerk der Schöpfung und die moderne Naturwissenschaft.

Eine Pfingstbetrachtung.[1]

»Entwicklung« lautet die große Idee der Gegenwart. Die Welt als die Frucht ihres eigenen Wachstums, als die Errungenschaft ihres eigenen Kampfes ums Dasein: das ist die Losung der heutigen Wissenschaft, Naturforschung und Welterklärung. »Wachsen, nicht Gemachtwerden!« das sei die einzig entsprechende Form des Daseins, deren Annahme die Vernunft befriedige und den Tatsachen entspreche. Die Welt zeige allenthalben die Jahresringe eines allmählichen Wachstums, eines fortschreitenden Werdeganges. Sie zeige Wunden und Narben, die Spuren eines schweren Kampfes ringender Gewalten, die toten Geleise verfehlter Versuche, die Ungeheuerlichkeiten und Überschwenglichkeiten maßloser Erzeugung und rücksichtsloser Vernichtung, in denen sich die blinde Notwendigkeit des Müssens und die Abwesenheit planmäßiger Weisheit verrate.

Die Entwicklungslehre ist für die Natur- und Geschichtsforschung das Glaubensbekenntnis der Gegenwart. Sie ist ein Glaube, ein Dogma, ein Bekenntniszwang: nicht etwa ein Wissen oder ein Forschungsergebnis. Sie ist ein Glaube, der dem Schöpfungsglauben der alt- und neutestamentlichen Offenbarung gegenübertrat: nicht mit Beweisen, sondern mit einer neuen Behauptung und einer neuen Leidenschaft. Die Entwicklungslehre ist die neueste Form des gottfeindlichen, antichristlichen Unglaubens, der indes nur Unglaube an Gott und die Schöpfungstat seines Geistes ist, aber Glaube, leidenschaftlicher

[1] Nach dem Manuskript. Erschienen — nach Schells Tode — in »Aufwärts«, Illustrierte Monatsschrift zur Weckung u. Förderung der Ideale der kath. stud. Jugend. Herausgegeben von Dr. Baum. Verlag Büeler, Schwyz, Heft 9. Juni 1906.

Glaube an die *Entwicklung* der Welt aus sich selbst heraus, aus eigener Kraft und eigener Notwendigkeit.

Der Glaube an die Entwicklung der Welt ohne die Herrschaft des göttlichen Geistes will zwar der Totengräber des christlichen Gottes- und Schöpfungsglaubens sein, war aber und ist vielmehr der Totengräber des mechanistischen Naturalismus und Materialismus, der die Welt nicht als innere Triebkraft und lebendiges Wachstum aus inneren Entwicklungskräften heraus verstehen wollte und will, sondern als eine ungeheure, aber tote Maschine, als das Ergebnis der Massen- und Atomsschwingungen, ihrer rein mechanischen Vereinigung und Notwendigkeit. Der alte Materialismus erklärte die Welt als Maschine, die von selber bestehe und schwinge; der tote Mechanismus des Seins und Werdens galt und gilt ihm als die allumfassende Wahrheit und Wirklichkeit. Die Entwicklungslehre der Gegenwart erklärt demgegenüber das *Leben* als die *Wahrheit*, den unorganischen *Mechanismus* als *Schein*. Denn nur Leben und Wachstum ist Entwicklung. Eine leblose Entwicklung wäre ein Widerspruch. Dieser tiefgehende Gegensatz zwischen dem alten Naturalismus der Kulturkampfszeit und der Entwicklungslehre der Gegenwart darf nicht übersehen werden. Die Entwicklung der wissenschaftlichen Denkweise zeigt demnach eine Annäherung an den christlichen Schöpfungsglauben, nicht eine Entfernung. Denn das Leben und Wachsen steht in der Mitte zwischen dem toten Mechanismus von Stoff und Kraft einerseits und der schöpferischen Tätigkeit des Geistes, des Gedankens und Willens anderseits. Während *Büchner* als der letzte Prophet des alten Naturalismus die Alleinherrschaft von Kraft und Stoff verkündigte, bekennt sich *Häckel* in seinem letzten Werke über die »Lebenswunder« zur *Dreieinigkeit* von Kraft, Stoff und *Empfindung*. Damit ist eigentlich die Unentbehrlichkeit des Geistes als des Schöpfers anerkannt; nur wird der Schöpfer-Geist von Ernst Häckel in jedes Atom und jede Zelle hineingelegt. Denn das ist offenbar: wenn Stoff und Kraft zum Weltverständnis nicht genügen, sondern zur Ergänzung die »*Empfindung*« nötig haben, dann ist kein Zweifel, wer in dieser Dreieinigkeit die bestimmende Vormacht sei. Dann kann Stoff und Kraft nur mehr als die Erscheinung und Auswirkung der Empfindung gelten. Das heißt: der Geist, sein Gedanke und

Wille ist der Urgrund der Welt, ihrer stofflichen Erscheinung und ihres kraftvollen Wirkens.

Die Schöpfungstat wird als eine handwerksmäßige Verursachung erklärt. Der Schöpfer trete von außen an den Stoff wie an ein fremdes Material heran und verarbeite den Stoff wie ein menschlicher Künstler oder Handwerker. Allein diese Art der Verursachung sei viel zu plump und roh, als daß sie auf den Weltzusammenhang und die darin entstehenden und vergehenden Einzelwesen Anwendung finden könne. Die Wirklichkeit sei eine wunderbare Verkettung von Stoffen und Kräften, feiner als die feinsten Bestandteile des feinsten Gewebes. Ob durch die Teleskope ins Große verfolgt, oder durch das Mikroskop ins Kleine hinein erforscht: nirgends sei eine Grenze dieser wunderbaren Verkettung zu finden. Sogar an den Mikroben und Bazillen habe die Forschung neue Parasitentierchen entdeckt, welche durch ihre Vermehrung diesen Krankheitserregern der größeren Lebewesen den Untergang bringen. Endlose Verwicklung des Wachstums ins Große und Kleine, ins Ferne und Nahe: das sei der Grundzug der Wirklichkeit. Dazu passe der biblische Weltschöpfer nicht. Er sei ein Deus ex machina. Der Gott und Schöpfer, der durch die Glaubenslehre als Erklärungsgrund der Welt angegeben werde, sei in der Tat Deus ex machina: eine äußerliche Ursache, ein Gott, der nur von außen stößt und diesen Anstoß so oft wiederholt, als die ins Stocken gekommene Maschine und das ins Stocken gekommene oberflächliche Denken der Gläubigen es notwendig mache. Im Sechstagewerk des biblischen Schöpfungsberichtes komme diese niedrige und rohe Auffassung der Ursächlichkeit zum Ausdruck. Immer von neuem muß der Schöpfer an die Welt herantreten, um Teil für Teil in ihr herzustellen. Wie der Handwerker in seiner Werkstatt sich die sechs Wochentage hindurch anstrengt, um sich von der mühevollen Arbeit am Sabbat zu erholen, so müsse auch der Schöpfergott nach christlicher Darstellung seine Arbeit in sechs Tagewerke einteilen, um sie allmählich zu vollbringen und dann der Ruhe zu pflegen. Die biblische Schöpfungsgeschichte führe die Menschenähnlichkeit des Weltschöpfers bis zum Bedürfnis nach der Sabbatruhe durch, und im dritten Gebot werde die Verpflichtung zur Feier des siebenten Tages offen mit dem Vorbild des Schöpfers begründet. Philo-

sophisch sei das sechsmalige Eingreifen Gottes der Beweis dafür, daß mit der Schöpfungsidee keine erschöpfende oder hinreichende Erklärung erzielt werden könne. Der Deus ex machina müsse ebensooft mit seiner Allmacht auftreten, als die Maschine zum Stillstand zu kommen drohe. Ganz anders, meint Ernst Häckel, stehe der naturalistische Monismus da. Dieser kenne nur ein einziges Welträtsel und eine einzige Schöpfungsfrage, und diese eine Frage nach dem Woher beantworte er rund und klar durch das Substanzgesetz. Die Welt als die Dreieinigkeit von Stoff, Kraft und Empfindung sei anfangslos und unvergänglich: ohne Entstehen und Vergehen. Das Sein selber und die Allwirklichkeit könne überhaupt nicht entstehen. Werden und Untergang beziehe sich nur auf die Einzelformen der Allwirklichkeit, auf die einzelnen Falten an der Gottheit stets wechselndem Kleid. Häckel erklärt es auch als eine fatale Schwäche der betreffenden Weltanschauung, daß Du Bois Reymond sieben Welträtsel zugestanden habe. Er bringe damit die Wissenschaft in verhängnisvolle Gemeinschaft mit dem christlichen Glauben an die sechs Schöpfungstage oder Schöpfungswerke. Häckel bemüht sich daher, die sieben Welträtsel Du Bois Reymonds in ein einziges aufzulösen: er fühlt wohl, daß der berühmte und im Sinne des Unglaubens voraussetzungslose Naturforscher trotz seines dogmatischen Lehrspruches: »Wo der Supranaturalismus (d. h. der Gottesglaube) anfängt, hört die Wissenschaft auf« den biblischen Schöpfungsbericht sowohl in seinem Inhalt wie in seinem übernatürlichen Offenbarungsursprung bestätige, wenn er sieben Welträtsel anerkenne und deren Unlösbarkeit durch die (empirische) Forschung ausspreche: Ignoramus et ignorabimus: Wir kennen (den Erklärungsgrund dieser sieben Welträtsel) nicht und werden ihn niemals erkennen.

Häckel versichert deshalb, die sieben Welträtsel des Urstoffes, der Kraft und Bewegung, der Zweckmäßigkeit, des Lebens, des Bewußtseins, der Vernunft und Sprache, sowie der Freiheit, seien zum Teil gar nicht eigentliche und selbständige Welträtsel. Die Zweckmäßigkeit, das Leben und die Vernunft seien keine selbständigen Welträtsel, sondern ableitbar, die Freiheit des Willens subjektiver Schein; es blieben demnach nur noch drei Welträtsel, nämlich der Ursprung von Kraft und Stoff, die Bewegung und

das Bewußtsein. Diese seien durch das Substanzgesetz gelöst und bildeten die ewige Dreieinigkeit von Materie, Kraft und Empfindung.

Merkwürdig ist allerdings, daß Häckel trotzdem die eine Urtatsache dieser ewigen Welt mit ihrem dreifachen Prinzip: kein Stoff ohne Kraft, keine Kraft ohne Stoff, kein Stoff und keine Kraft ohne innerliche Empfindung und Neigung als das große Welträtsel bezeichnet. Das Substanzgesetz ist ja, wie er selber empfindet, nicht eine Lösung dieses Rätsels, sondern nur die Behauptung, daß es ewig bestehe, nicht aber zeitlich entstanden sei. Die Behauptung der Ewigkeit und Notwendigkeit bedeutet indes niemals eine ursächliche Erklärung, sondern nur die Forderung, nicht einmal die Feststellung einer Tatsache. Die Verständlichkeit und Notwendigkeit dieser Tatsache könnte sich nur aus ihrer inneren Beschaffenheit und ursächlichen Vollkommenheit ergeben: besitzt sie dieselbe nicht, so muß sie eben als das Werk einer vollkommenen und in sich selber begründeten Schöpfermacht betrachtet werden.

Wenn die Welt auch räumlich und zeitlich ins Unbegrenzte ausgedehnt wird, so wird sie darum doch nicht besser befähigt, um selbständig zu existieren und ihr Dasein und Wesen verständlich zu machen. Die Frage kehrt immer wieder, woher ihre Wesensbestimmtheit und ihre Wirkungskräfte stammen und warum sie überhaupt in tatsächlicher Existenz bestehe. Das fühlt Häckel: darum muß er trotz eines Substanzgesetzes das große Welträtsel anerkennen, woher die Atome ihre stoffliche Beschaffenheit, ihre Kraftwirkung und ihre angebliche Empfindung haben.

Häckel hat die Empfindung deshalb zu einer Grundeigenschaft der Atome gemacht, um die Anziehung und Abstoßung verständlich zu machen. Sie wirken anziehungskräftig, wenn sie innerlich Verwandtes bemerken und infolge dieser Wahrnehmung Hinneigung fühlen; sie stoßen ab, was sie als Gegensatz empfinden und mit Abneigung beantworten. So muß Häckel selbst die mechanische Bewegung auf innerliche Tätigkeit zurückführen. Eine innerliche Tätigkeit, welche ohne Gehirn und Nerven arbeitet und aller mechanischen Bewegung zugrunde liegt, ist indes ihrem ganzen Wesen nach geistig. Häckels Atome müßten mit größerem Recht Geist wie Stoff genannt werden. Sie sind durch

nichts von den Engeln und Atomen unterschieden. Der naturalistische Monismus, soweit er das Bedürfnis nach einer Erklärung nicht gewaltsam unterdrückt, führt demnach selber zu der großen und richtigen Erkenntnis, daß der Geist, die innerliche Denk- und Willenstätigkeit das erste sei, nicht die mechanische Bewegung und nicht der Stoff. Sein Irrtum besteht nur darin, daß er diesen »Geist« vervielfältigt und in die Atome hineinverlegt, um ihn nicht als freien und überweltlichen Schöpfer und Gott anerkennen zu müssen. Allein dadurch macht er den Geist zu einem unerklärlichen Rätsel, während er als überweltlicher Schöpfergeist Licht und Leben, Lösung aller Rätsel und Erlösung von allen Übeln ist.

Häckel und der naturalistische Monismus kommt demnach über das große Welträtsel der aus sich unerklärlichen Welttatsache nicht hinaus. Dieses Welträtsel allein würde vollkommen genügen, um den Gottesglauben notwendig zu machen. Die Wissenschaft muß selber den Grundstein zum Gottesglauben legen, solange sie sich mit der Welttatsache beschäftigt und dabei zugestehen muß, daß diese große, allumfassende Tatsache ein ungeheures Fragezeichen, ein Welträtsel sei. Die einzig vernünftige und für folgestrenges Denken unvermeidliche Lösung dieses großen, allumfassenden Welträtsels lautet: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Die Erde aber war wüst und leer. Finsternis lag über dem Abgrund, und der Geist Gottes schwebte über den Wassern.« Gen. 1, 1. 2. Der Pfingsttag der Schöpfung ist die Lösung des großen Rätsels. Der Geist, zu dem auch Häckel trotz alles naturalistischen Monismus flüchten muß, ist der einzig hinreichende Erklärungsgrund. Aber nicht ein Geist, der von außen stößt, sondern der befruchtend, erregend, erweckend die Wüste und Leere des Nichts durchdringt und erfüllt und dadurch aus der Leere des bestimmungslosen Nichts die Bestimmtheit der elementaren Formen und aus der Beziehungslosigkeit, welche den völligen Mangel aller Ordnung bedeutet, die beziehungsvolle Mannigfaltigkeit des Seins und Wirkens wie von selber hervorgehen läßt. Das Nichts ist der Mangel aller Bestimmtheit und aller Beziehung: der Mangel aller stofflichen Wesensart und aller wirksamen Kraft, durch welche die Stoffe in Wechselgemeinschaft stehen. Das Chaos, von dem der zweite Vers des Schöpfungsberichtes spricht, ist demnach

nicht ein ungeordneter Zustand des bereits erschaffenen Weltganzen, sondern die Kennzeichnung des Nichts als des Mangels aller inhaltlichen Wesensbestimmtheit und aller Beziehung. Wenn alle inhaltliche Wesensbestimmtheit und alle Wechselbeziehung der Dinge weggedacht werden, so bleibt nichts mehr übrig. Das Tohuwabohu ist die Nichtigkeit selber: die Erschaffung der Welt ist der Anfang der elementaren Wesensbestimmtheiten und der kraftvollen Beziehungen. »Du sendest Deinen Geist aus, und sie werden erschaffen.« »Der Geist des Herrn erfüllt den Weltkreis.«

* * *

Häckel vermag übrigens selbst nicht dem Verhängnis zu entgehen, wegen dessen er den großen Naturforscher Du Bois Reymond und sein Bekenntnis der sieben Welträtsel mit dem Sarkasmus des Spottes übergossen hat. Mit dem einen großen Welträtsel der Welttatsache ist es nämlich trotz des Substanzgesetzes nicht getan. Darum hat Du Bois Reymond die sieben großen Geheimnisse aufgezählt, über welche zwar nicht die Erkenntnis überhaupt, wohl aber die Erfahrungswissenschaft nicht hinauskommt und nie hinauskommen wird. Er hat damit in der Sprache der modernen Wissenschaft dasselbe gesagt, was der ehrwürdige Verfasser der uralten Schöpfungsgeschichte in der Sprache der Religion und der prophetischen Offenbarung bereits vor Jahrtausenden gesagt hat. Es ist nicht nur eine einzige Notwendigkeit, welche zur Annahme Gottes als der allmächtigen Weisheit und Liebe drängt, sondern eine vielfache Notwendigkeit. Es ist wohl kaum ein Zufall, daß der freidenkerische Naturforscher, der sich himmelhoch über den biblischen Schöpfungsbericht erhaben dünkt, geradeso wie diese heilige Urkunde eine siebenfache Notwendigkeit anerkennt, welche über die Welttatsache und die Erfahrungswissenschaft hinaufweist, wenn wir vom Rätsel zur Lösung, von der Tatsache zum ursächlichen Verständnis fortschreiten wollen. Das ist nämlich der tiefere Sinn der sieben Schöpfungstage. Sie bedeuten nicht (oder jedenfalls nicht notwendig) ein siebenmaliges Herantreten der Gottheit an ihr Werk, um es Stück für Stück zu vollbringen, sondern sie sind der großartige Ausdruck dafür, daß alle Anordnungen und Stufen, Kräfte und Vorzüge der Welt gleichermaßen die gesetzgebende Weisheit, die belebende Kraft und die

wohlwollende Güte eines Willens bekunden, der die Vollkommenheit als Zweck aufgestellt hat und an ihr seine Freude hat. Alles in der Welt, angefangen vom Licht, das einst als Urkraft der zukünftigen Sonnenbildung aus dem finsteren Weltraum hervorstrahlte, bis zu der geheimnisvollen Tatsache, daß die Sehnsucht aller Kreatur und die sittliche Freiheit zur ewigen Gottesgemeinschaft hingeordnet ist, daß unser Herz unruhig ist, bis es ruhet in Gott, alles vom strahlenden Stoff bis zum gottsuchenden Geiste bezeugt die Wirksamkeit eines gestaltenden Schöpferwortes und eines erweckenden Schöpferwillens. Die ganze Welt lebt von den gestaltenden Gedanken und den befruchtenden Zwecken, mit denen die große, geheimnisvolle Macht alles durchdringt, bestimmt und erregt, so daß ohne Stoß und Zwang alles wie von selber wird und wirkt: »In Ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.« Act. 17. »Durch das Wort Jahwes sind die Himmel begründet, und im Geiste seines Mundes besteht all ihre Kraft.« Ps. 32.

Häckel selbst muß gestehen, daß es eine unvermeidliche Wahrheit ist, was die ehrwürdige Urkunde der Offenbarung durch das tiefsinnige Geheimnis des Siebentagewerkes dem Glauben lehrt. Er hat zwar keine Ahnung davon, wie sehr er gerade in seinem letzten Werk wider Absicht und Willen ein Zeugnis ablegen mußte für die übermenschlich tiefsinnige Weisheit der mosaischen Schöpfungsgeschichte. Der Forscher im Reich des Lebens will uns in seinem neuesten Werk »Die Wunder des Lebens« zunächst die geheimnisvollen Eigentümlichkeiten und Vorzüge des Lebens kundgeben. Da Häckel indes die Überzeugung vertritt, daß es keine Kluft gebe, welche die Welt des Lebens von der Welt des Leblosen trenne, und daß alles, auch die Atome und mechanischen Kräfte, auf Äußerungen des Lebens zurückzuführen seien, so sind natürlich die Wunder des Lebens unmittelbar zugleich als Wunder der Natur überhaupt zu verstehen. Übrigens bleibt das Zugeständnis im wesentlichen das gleiche, ob man mit Häckel die ganze Natur als ein Reich des Lebens auffaßt oder ob man das Reich des Lebens vom Reich der leblosen Körperwelt unterscheidet. Im letzteren Falle ist immerhin eine Analogie beider Naturreiche offenkundig, so daß den eigentümlichen Wundern des Lebens ebensoviele geheimnisvolle Vorzüge in der anorganischen Körperwelt entsprechen.

Es ist nun merkwürdig, daß Häckel gerade sieben große Wunder des Lebens aufzählt, die seiner Weltansicht zufolge ebensoviele Wunder der Natur überhaupt darstellen, wunderbare Urtatsachen, vor denen die Forschung mit ehrfurchtsvollem Staunen stillstehen muß. Es sind dies erstens: die Lebenseinheiten oder Wesenseinheiten, nämlich die Tatsache, daß alle Kräfte und Formen wie von einem einheitlichen Mittelpunkt aus gestaltet und wirksam sind. Der Glaube an Atome ist der Ausdruck dieser großen Tatsache. Die Atome sind aber nichts anderes als einheitliche Kraftmittelpunkte, Ausgangs- und Zielpunkte der kraftvollen Wechselbeziehungen.

Zweitens die Lebensformen und Wesensformen, ihre Bestimmtheit und Herrschaft im ruhelosen Strom des Werdens und Wirkens. Im Entstehen und Wirken der Dinge herrschen bestimmte Formen des Seins und Wirkens mit Allgemeingültigkeit. Sie prägen allem ihre Art auf. Häckel will zwar die Anpassung und Vererbung als hinreichenden Erklärungsgrund zur Geltung bringen; allein er fühlt selbst, daß Anpassung und Vererbung überhaupt erst einen Sinn haben, wenn allgemeingültige Wesens- und Lebensformen vorausgesetzt werden. Anpassung und Vererbung sind wertvolle Erklärungsgründe für die Entwicklungsgeschichte der Arten und Wesensformen; aber deren Ursprung und Vorhandensein können sie nicht erklären.

Das dritte Lebenswunder sei die Ernährung im Reich des Lebens oder das Gesetz des Stoffwechsels und Kraftumsatzes in der Gesamtnatur. Mit Recht bringt Häckel die Ernährung in engen Zusammenhang mit dem Zellleib und der Anpassung. Unseres Erachtens bedeutet das Gesetz der Ernährung die eigentümliche Ursächlichkeit, welche die Gesamtwelt für die Wesensbildung und Entwicklung der Einzeldinge hat. Denn Licht und Wärme, Druck und Stoß gehören ebenso zu den Lebensbedingungen, wie Speise und Trank im engeren Sinne. Das Gesetz des Kraft- und Stoffümsatzes ist selber die Ausprägung des Gedankenspiels oder der Denkarbeit, durch die allein die Anpassung und Abwandlung der Formen und Gesetze verständlich werden kann.

Das vierte Lebenswunder, auf welches uns Häckel aufmerksam macht, ist die geheimnisvolle Tatsache der Fortpflanzung

und Vererbung, wodurch sich die Grundformen und Anpassungsergebnisse trotz aller Vergänglichkeit der Einzelwesen behaupten. Wenn Häckel die Fortpflanzung auf das überschüssige Wachstum zurückführt, so bleibt das eigentliche Geheimnis, wie er selbst fühlt, unerklärt: wie und warum dieses überschüssige Wachstum zur treuen und staunenerregend kunstvollen Wiedererneuerung des genau bestimmten Artgesetzes in zahllosen Keimen führen könne und müsse? Im Zellkern sieht Häckel die Erbkraft und Erbmasse verkörpert. Wir können hinzufügen: Durch die Fortpflanzung erweist sich das Lebewesen für die Gesamtwelt fruchtbar und ursächlich bedeutsam. Der Fortpflanzung entspricht im geistigen Leben die Mitteilung der eigenen Lebenserrungenschaften von allgemeingültigem Wert. Die zahllosen Formen der Fortpflanzung von der einfachen Selbstteilung der Einzelligen an, wo Tod und Zeugung noch miteinander in einem Akt verbunden sind, vermindern das Wunder der Fortpflanzung nicht im geringsten: so wenig als die Mannigfaltigkeit der Sprachen und deren Abstufung das Wunder der Sprache, dieser geistigen Fortpflanzung, zu erklären vermag.

Das fünfte Lebens- und Weltwunder, das uns in Häckels Darstellung begegnet, ist die Bewegung. Der Naturforscher unterscheidet in diesem geheimnisvollen Lebenswunder sehr nachdrücklich die von außen durch Stoß oder sonstige Anregung empfangene passive Bewegung und die aktive Bewegung, welche von selbst und aus dem eigenen Innern heraus betätigt wird. Als die höchste Form dieses Lebenswunders erscheint ihm die Willensfreiheit des Menschen, das Handeln aus Überlegung, sachlicher Rücksicht und aus uneigennützigen Beweggründen der Pflicht, der Liebe und Aufopferung.

Als sechstes Lebenswunder zeigt uns Häckel die Empfindung: die Empfindung des andern im eigenen Innern, die Empfindung der verschiedenen Bewegungsvorgänge als Druck und Stoß, als Nässe und Trockenheit, als Licht und Farbe, als Schall und Laut, als Wärme und Kälte. Aus der Empfindung dieser äußeren Tatsachen erwächst dann die innere Gefühlswelt der Lust und des Schmerzes, der Aufregung und der Ruhe, der Spannung und der Ermattung. Auch dieses unvergleichliche Lebenswunder verliert dadurch nicht das geringste an seinem

geheimnisvollen Charakter, daß die Empfindung und das Gefühl ebenso wie alle anderen Lebenswunder in einer unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Formen und Abstufung der Vollkommenheit auftritt. Häckel glaubt, die Empfindung und das Gefühl der Lust und Unlust nicht nur als eine, sondern als die Ureigenschaft aller Atome annehmen zu müssen, weil ohne irgendwelche Wahrnehmung und Wertung keine Wirksamkeit und Wechselbeziehung denkbar sei, weder mechanische noch chemische und physikalische Ursächlichkeit. Er hat dadurch eine tiefe Wahrheit ausgesprochen, aber aus vorurteilsvoller Scheu vor dem Gottesglauben von dieser unzweifelhaften Wahrheit eine verkehrte Anwendung gemacht. Jedenfalls wird das Lebenswunder der Empfindung, des Bewußtseins und Gefühls nicht geringer, wenn es sich nicht auf die Tier- und Menschenwelt beschränkt, sondern wenn es auf die ganze Körperwelt bis auf die Massen- und Ätherwelt hinab ausgedehnt wird.

Als das größte Lebenswunder erklärt Häckel trotz aller naturalistischen Vorurteile den menschlichen Geist mit seinem Wahrheits- und Vollkommenheitsstreben, mit seinem Hunger nach dem Wahren, Schönen und Guten. Auch das menschliche Gehirn nennt Häckel das größte Lebenswunder, denn er will, daß das Denken und Wollen als chemisch erklärbar gelten solle. Allerdings lehrt er uns selber, daß das Leben, folglich auch das Geistesleben nicht als die Folge einer eigentümlichen Organisation betrachtet werden dürfe, sondern umgekehrt als deren Ursache und Quellgrund. Er schilt die Naturforscher, welche vor den organlosen Lebewesen und dem organbildenden Leben Scheu haben. Er sagt, nur die Maschinentheorie des Lebens brauche einen Schöpfer, damit er durch Zusammensetzung (wie ein Handwerker) das Leben bewirke. Er verlegt die Empfindung und das Wollen als Urkraft in die gehirnlosen Atome, verlangt aber trotzdem mit Rücksicht auf das naturalistische Grunddogma, daß die Seele als die Arbeit des Gehirns mit seinen Sinnes- und Denkherden gelte. Es ist dies einer seiner großen Widersprüche, welche er in seiner Leidenschaft gegen den Gottesglauben nicht bemerkt. Trotzdem gesteht er offen: »Unter allen Lebenswundern ist das größte und interessanteste ohne Zweifel der Geist des Menschen« (L. W. Kap. 14). Der Lebenswert wächst darum mit dem Reichtum der

Erlebnisse, Interessen, Aufgaben, Erfahrungen und Genüsse (S. 470). Häckel will darum, daß der Staat nach diesem Gesichtspunkt die Menschen unterscheide; es sei mittelalterliche Barbarei, die abstrakte Gleichheit des Lebenswertes aller Menschen anzunehmen (S. 471). — Allein hierin hat er unrecht: Alle sind berufen, in der Gemeinschaft des Wahren, Schönen und Guten zur Vollendung zu kommen. Für alle gilt die Verpflichtung zur Mühe der Gottverähnlichung und der Herrschaft über alle Naturkräfte: das Gebot des sechsten Schöpfungstages. Für alle gilt aber auch das Ziel der Sabbatgemeinschaft mit dem Urgrund und Inbegriff alles Wahren, Schönen und Guten. In allen Seelen will der Schöpfer ruhen, und alle sollen in ihm ihre Ruhe finden, nicht die Ruhe der Untätigkeit, sondern der ungehemmten Tatkraft in der vollen Freiheit der ausschließlichen Hingabe an die Güter, welche durch sich selber wertvoll sind. In diesem Leben der Prüfung und der Charakterschulung müssen wir uns notgezwungen mit gar vielem beschäftigen, was nicht durch seinen inneren Wert, sondern durch seine Notwendigkeit die Hingabe fordert. Die Sabbatvollendung des siebenten Schöpfungstages wird den Grundsatz Jesu Christi auch praktisch zur Geltung bringen: »Nichts ist gut als Gott allein.« Darum ist die Beschäftigung mit Gott das Ziel des Geistes. Da ruht der Unendliche in seinem Werk. Dann ist der Sabbat der großen Schöpfungswoche angebrochen.

* * *

Häckel, der leidenschaftliche Prophet des naturalistischen Monismus, hat uns sieben große Tatsachen bezeichnet, welche unerklärte Welträtsel und unverständliche Lebenswunder bleiben, — aber nur, wenn wir uns mit ihm gegen die Erkenntnis Gottes sträuben und aus ganz unbegründeten Vorurteilen die Schlußfolgerung von den Wundern der Welt und des Lebens auf den allmächtigen Gott, auf die ewige Weisheit und Güte, auf die siebenfältige Kraft des lebendigmachenden Geistes ablehnen.

Die sieben Lebens- und Weltwunder, welche uns Häckel als des Willens und Forschens Endergebnis zeigt, können und dürfen nicht unerklärt bleiben, sonst werden sie zur verhängnisvollen

Sphinx. Die Wirklichkeit, vor deren Geheimnisse wir gestellt sind, ist jene Sphinx, von der die alte griechische Sage berichtet: Ödipus, der vor sie gestellt ist, bedeutet den Menschengeist, der auf die Frage der tatsächlichen Welt und ihrer geheimnisvollen Rätsel mit der Anerkennung der hinreichenden Ursache antworten soll, d. h. mit der Anerkennung der schöpferischen Allmacht, Weisheit und Liebe. Die Vernunftnotwendigkeit nötigt ihn dazu, aber nur durch die Verpflichtung, nicht durch den Zwang. Die Wahrheit will durch freie Überzeugung und innere Einsicht anerkannt werden. Allein wenn der Mensch die Antwort der wahrheitsuchenden Vernunft verweigert, wird ihm die Wirklichkeit, die große Sphinx, zum Verderben.

Es ist sehr bedeutsam und ein Zeugnis für die tiefsinnige Weisheit des uralten mosaischen Schöpfungsberichtes, daß zwei so entgegengesetzte ungläubige Männer der Naturwissenschaft mit dem Bekenntnis von sieben großen Welträtseln und sieben großen Lebenswundern hervortreten mußten. Es ist eben eine gewaltige Notwendigkeit, welche die in der Welt vereinigte Fülle des Wesens und Wirkens mit dem großen Unbekannten verbindet. Nachdem die Wissenschaft die einzelnen Farben, in denen die Wirklichkeit strahlt, in ihrer Eigenart erforscht hat, ergibt sich, daß sie für sich Rätsel und unerklärte Wunder sind; sollen wir uns weigern aus Vorurteil, die Geistessonne anzuerkennen, deren schöpferische Ausstrahlung diese Farbenpracht des Endlichen ist? Es wäre leicht, den Nachweis zu führen, daß die sieben Welträtsel Du Bois Reymonds und die sieben Lebenswunder Häckels nicht nur durch die Siebenzahl, sondern auch durch die Sache mit den sieben Gesichtspunkten manche Übereinstimmung zeigen, unter denen der Prophet des Schöpfungsberichtes die Welt als die Schöpfung Gottes dargestellt hat. Einer vollen Übereinstimmung bedarf es nicht, denn die Welt ist so vielseitig, daß sie in der mannigfaltigsten Weise betrachtet werden kann. Immer aber wird sie als Rätsel und Sphinx, als unerklärtes Wunder und verderbendrohendes Schicksal erscheinen, wenn sie nicht auf den Schöpfergeist, auf das Wort der Weisheit und den Vater der Liebe zurückgeführt wird.

Das Licht, das Werk des ersten Schöpfungstages, ist für das moderne Denken mit dem geheimnisvollen Auftreten der ersten

Stoff- und Kraftmittelpunkte im dunkeln Weltenraum aufgeleuchtet. Auch die moderne Naturforschung könnte nichts anderes als die erste große Tatsache der Weltentwicklung angeben, als das Erglühen des Stoffes in Licht und Feuer durch die plötzlich eintretende Verdichtung, d. h. durch die (empirisch) aus unbekanntem Grund mit einem Mal beginnende Wirksamkeit bestimmter Stoff- und Kraftmittelpunkte. Häckel nennt es das Welträtsel der Lebens- und Wesenseinheiten.

Die Gliederung der Sonnensysteme oder Einzelwelten erscheint vom modernen Standpunkt aus als das Werk des zweiten Schöpfungstages; denn alle Einzelwelten sind im Gegensatz von Himmel und Erde, eines umgebenden Himmels und einer unteren Welt organisiert. Der Ursprung der mechanischen Bewegung, der Massenanziehung und Abstoßung ist das zweite große Welträtsel bei Du Bois Reymond: die Massenbildung setzt wohl die Atomschwingung, Licht, Wärme und Elektrizität als grundlegenden Faktor voraus. Der Gegensatz von Masse und Äther wirkt sich im Gegensatz von umgebender Himmelswelt und Erdenwelt aus. Der Streit oder die Spannung der Gegensätze erweist sich, wie der tiefsinnige Heraklit richtig erkannte, als der Vater der Dinge. Die Einzelwelten bestehen alle durch den Gegensatz und die Spannung der Kräfte. Diese Kraftquellen erschloß der zweite Schöpfungstag.

Das dritte Welträtsel ist Häckel zufolge die Fülle der Formen, der Wesensgesetze und Artbildungen, sowohl im Mineralreich wie in dem Kosmos des Lebens. Der Ursprung der chemischen Kraft ist das erste Welträtsel des dritten biblischen Schöpfungstages. Die chemische Mischung führt im Großen auf den einzelnen Weltkörpern zur Bildung des Festlandes und der Meere, der Gebirge und Ströme, im einzelnen zur Fülle der mineralischen Wesensformen.

Das zweite Werk des dritten Schöpfungstages ist der Ursprung des Lebens und dessen Entfaltung in der unübersehbaren Fülle der Pflanzenwelt und in ihrer in allem Zusammenhang fest ausgeprägten Wesensform.

Der Ursprung der verschiedenen stofflichen Kräfte und Wesensbildungen, der Atomschwingung, der Massenbewegung,

der chemischen und organischen Gesetze, kurz alles dessen, das sich in äußerer Gestaltung auswirkt, war die gemeinsame Idee der drei ersten Schöpfungstage. Der vierte Schöpfungstag bringt ein Neues zur Geltung, das trotz seiner Ungreifbarkeit eine Weltmacht ist: die Herrschaft des Zwecks. Der Sinn der Körperwelt lautet: Das Einzelne dient dem Ganzen und das Ganze dem Einzelnen. Zweckbeziehung und Wechselgemeinschaft mit bedeutungsvoller Wirkung und in bestimmter Richtung, das Füreinander der Einzelwelten, der Sonnen, Monde und Erden, das Füreinander der Einzelwesen: das ist das Welträtsel der Zweckbeziehung, auf welches Du Bois Reymond hingewiesen hat und dessen Tatsächlichkeit und Bedeutung sich auch Häckel nicht entziehen kann.

Die Empfindung und das Gefühl, das sinnliche Bewußtsein und die Macht des Triebes, der Anfang des Tierlebens ist das Werk des fünften Schöpfungstages. Die Wesensbildung wendet sich nach innen und erfüllt die Aufgabe des Körperlebens mit den Kräften der Innerlichkeit: Empfindung und Trieb. Der geheimnisvolle Charakter dieser großen Welttatsache wird von allen denkenden Forschern anerkannt, und damit steht das Recht des fünften biblischen Schöpfungstages außer Zweifel.

Merkwürdig ist die Eingliederung des Ursprungs der Landtiere in das Werk des sechsten Schöpfungstages. Die Erschaffung des Menschen wird dann allerdings um so schärfer als eine ganz eigentümliche Schöpfungstat hervorgehoben: Gottes eigenes Bild und Gleichnis dient dabei als Grundgesetz: die Erzielung der Gottebenbildlichkeit durch die geistige Erforschung und Beherrschung aller niederen Ordnungen und Naturkräfte wird dem Menschen vom Schöpfer als Aufgabe gestellt. Das erste Werk Gottes an den Menschen ist das Gesetz des geistigen Fortschritts und der Kultur, die magna charta für die hohen Aufgaben aller Kulturarbeit. Die Kluft zwischen dem Gott ebenbildlichen Herrscherwesen des Menschen und dem triebgebenden Naturwesen der höchsten Tierordnungen wird also so stark wie möglich hervorgehoben. Allein die Weisheit des heiligen Buches bringt trotzdem die Annäherung der sinnlichen Lebensstufe an den vernünftig-sinnlichen Menschen zum Ausdruck. Gerade in der höheren Tier-

welt aller Ordnungen und der jetzigen Erdperiode tritt neben dem Trieb und seiner unheimlichen Kraft das Gefühl, Lust und Schmerz, Lebensgenuß und Verinnerlichung des Lebenskampfes als neuer Vorzug hervor. Die Verständigkeit der höchsten Tiere und die Steigerung ihres Gefühlslebens gibt damit das Recht zu der Erkenntnis: Der Sinn der Natur und des Lebens ist das Bewußtsein, die Empfindung und das Wohlgefühl des Daseins.

Die wesentliche Erhabenheit des Geistes wird dadurch nicht zweifelhaft. Der Glaube an die Gottebenbildlichkeit der Menschenseele braucht das Tier nicht herabzudrücken, um des eigenen Wesensvorzugs sicher zu sein. Das unzweifelhaft größte Welträtsel von eigenem Ursprung und Adel ist Vernunft, Einsicht und Sprache; das größte Lebenswunder ist der Wille, der sich selbst und dadurch die ganze Natur beherrschen, das Gute vollbringen und das Übel bekämpfen, die Welt der Selbstsucht in ein Reich der Liebe umwandeln kann.

Der sechste Schöpfungstag bringt die Naturgemeinschaft des Menschen auch dadurch zum Ausdruck, daß Gott den Menschen zum Kampf um die Herrschaft über alle Naturordnungen verpflichtet — und damit zur sittlichen Gottebenbildlichkeit, zur Fortbildung des Schöpfungswerkes selber. Der siebente Schöpfungstag spricht dann den höchsten Vorzug des Geistes aus: die Berufung von der Wirksamkeit in der Welt zur Gottesgemeinschaft, durch die Aufnahme Gottes in seine Erkenntnis und Liebe, durch die Einkehr und Ruhe des Ewigen in seinem Innern.

Die Welt ist dem Menschen mehr als Material für die Arbeit seines Lebens und für die tatkräftige Entfaltung seiner Vernunft und Willenskraft gegeben. Als Ziel der Arbeit, als Quellgrund der seligen Befriedigung, als Abschluß und Krönung, Bestätigung und Bewährung aller Denk- und Willensarbeit kann nur der Unendliche selber genügen.

Da der Mensch der Inbegriff und Herrscher der ganzen Welt ist, so wird durch seine Gotteserkenntnis und Gottessehnsucht die ganze Schöpfung zu ihrem Schöpfer und Ursprung zurückgeführt.

Die biblische Lehre, daß der Mensch der Zweck der Welt sei, wird zwar von der modernen Forschung als naive Überhebung

verspottet; man meint, sie sei durch die kopernikanische Weltanschauung gründlich widerlegt. Das ist ganz unrichtig. Der Mensch hat durch die Verpflichtung zur Erforschung und Beherrschung aller Naturordnungen die Aufgabe, die gesamte Welt, das Nahe und Ferne zum Gesamtbild einer wahren Erkenntnis der Tatsachen, Gesetze und Ursachen zu verknüpfen und dadurch in seinem eigenen Gedanken zu wiederholen. Nicht minder als durch die wissenschaftliche Erforschung erweist sich der Geist durch die sittliche Charakterbildung dem ganzen Kosmos überlegen an Wert und Kraft. Der Geist muß darum auch von der modernen Wissenschaft als der Sinn der Welt anerkannt werden. Daß Gott, die lebendige Wahrheit und unendliche Liebe, der Sinn des Geistes und dadurch der Sinn der ganzen Welt sei, das ist die große, niemals veraltete noch veraltende Offenbarung des siebenten Schöpfungstages.

Pfingsten erzählt von der siebenfältigen Wirksamkeit des göttlichen Geistes in der Menschenseele, in der Kirche, in der sittlichen Welt der Heiligung, im Aufbau des Gottesreiches, damit Wahrheit und Liebe herrschen. Weisheit und Verstand, Rat und Stärke, Wissenschaft, Frömmigkeit und Gottesfurcht werden als die Schöpferkräfte des Heiligen Geistes im sittlichen Kosmos genannt. Ihre Wirksamkeit erfüllt das Siebentagewerk der Gnade und des übernatürlichen Gottesreiches. Aber dieses Gottesreich und das Wirken des Heiligen Geistes in ihm, in dem Gottesreich der Kirche und der Seelen, stellt selbst nur die große Vollendung des Siebentagewerkes der Schöpfung dar. Auch da im großen Schöpfungswerk, das auch heute noch fortdauert, ist das Geheimnis der **Pfingstfeier** offenbar und wirksam; denn der Geist des Herrn erfüllt den Weltkreis, und »Wie gut und wie sanft wirkt dein Geist, o Gott, in allen Dingen!«

Nicht von außen stoßend, sondern von innend befruchtend, damit das Leere zur Fülle und die Wüste zum Paradies werde: das ist die Wirksamkeit des Pfingstgeistes in der Schöpfung. — Im Licht und in der Glut der werdenden Sonnen, in der Kraft der Himmel und Erde zusammenschließenden und scheidenden Gegensätze, in der Fülle der Formen und des Lebens, in der

ungreifbaren und doch überall sichtbaren Herrschaft des Zweckes, in den Wundern der Empfindung und des Gefühls, in den Pflichten, Fortschritten und Zielen des wahrheitsuchenden Geistes, in den Feuergluten des Opfers und der hingebenden Liebe, in der Sehnsucht nach dem Gut aller Güter und der Rückkehr aller Wesen zu ihrem Schöpfer: in all diesen gewaltigen und geheimnisvollen Werken offenbart sich der Geist des Pfingstfestes, des großen Siebentagewerkes, der Geist der ewigen Liebe und Weisheit. Veni Creator Spiritus!

Die Gotteskräfte des Christentums.

Complexio oppositorum oder Sprachenfülle des Pfingstfestes.[1]

Welches waren die Mittel und Kräfte, durch welche das Evangelium zur Weltreligion geworden ist? Die Antwort auf diese Frage ist die Geistesgeschichte des Christentums in der Zeit seiner Jugend und Feuertaufe, in den drei ersten Jahrhunderten. Adolf Harnack hat alle Vorzüge seines reichen und scharfen Geistes in dem Buche[2] bewährt, das, eben in zweiter Auflage erschienen, ein Beweis dafür ist, wie uralte Themata der christlichen Apologetik im Lichte der vergleichenden Religionsforschung eine ganz neue und wahrhaft verjüngte Kraft und Schönheit gewinnen. Das Gesamturteil Harnacks ergibt sich im wesentlichen aus folgenden Sätzen des genannten Buches:

»Das Christentum ist seit der Mitte des dritten Jahrhunderts als synkretistische Religion im vollsten Sinne zu betrachten; als solche steht es den beiden anderen synkretistischen Schöpfungen des Zeitalters, der mit dem Sonnendienst verbundenen neuplatonischen Religion und dem Manichäismus gegenüber. Man kann es jetzt ebensogut eine hellenische Religion nennen wie eine orientalische, eine einheimische wie eine ausländische. Synkretistisch war es von Anfang an auf heidenchristlichem Boden. Nicht als pures Evangelium ist es erschienen, sondern mit allem ausgestattet, was die jüdische Religion in ihrer langen Geschichte an sich gezogen hatte, und sofort auf alles das, was dort etwa noch fehlte, eingehend. Aber nun erst, um die Mitte des dritten Jahrhunderts war die neue Religion fertig als die synkretistische

[1] Hochland, III. Jahrg. 9. Heft. 17. Juni 1906. Erschienen nach Schells Tode.

[2] »Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.« 1. Aufl. 1902, Leipzig, J. C. Hinrichs. 2. Aufl. 1906. 2 Bde.

Religion par excellence und dabei doch exklusiv.« »Was nur immer als Religion gedacht werden kann, das hat sie, ja, das ist sie.« (227, 225.) »Diese Kirche . . . ist zum Siege gekommen. Aber hätte man sie gefragt, mit welchem Rechte sie die Neuerungen zugelassen habe, so hätte sie antworten können: Ich hin unschuldig; denn ich habe nur Keime zur Entfaltung gebracht, die man in mich hineingesenkt hat von Beginn meines Daseins an. — Den übrigen Religionen hat erst diese Religion den Boden entzogen, und ihre Religionsphilosophie hat als Kulturmacht die antike Philosophie ersetzt.«

»Aber das, was der christlichen Religion damals den Sieg gegeben hat, verbürgt nicht die Dauer dieses Sieges in der Geschichte: Diese Dauer ruht vielmehr auf den einfachen Elementen, auf der Predigt von dem lebendigen Gott als dem Vater und aut dem Bilde Jesu Christi. Sie ruht ebendeshalb auf der Fähigkeit, jenen gesamten Synkretismus auch wieder abzustreifen und sich mit anderen Koeffizienten zu verbinden. Damit hat die Reformation den Anfang gemacht.« (228, 229.)

Wir möchten gerne sagen: In sieben charakteristischen Grundgedanken hat sich das Evangelium nach Harnacks Auffassung in der Zeit seiner Jugend und Ausbreitung zur Geltung gebracht und seine Anziehungskraft entwickelt. Allein dies würde dem Sinne des Verfassers und seines Buches nicht entsprechen. Wir dürfen nur sagen: Die Darstellung Harnacks ist für das lebendige Christentum der Kirche, welche die Verwirklichung des Christentums im Geist und in der Wahrheit sein soll, eine wertvolle und anregende Aufforderung, gewissenhaft und vorurteilslos die Frage zu untersuchen, ob es wirklich fremde Formen und Farben sind, in die sich das kirchliche Christentum seit den Tagen seiner ersten Ausbreitung gekleidet hat. Hat das Christentum durch den Zauber entliehener Schönheit die alte Welt gewonnen und sich bis jetzt in der neuen Zeit behauptet? Oder sind es vielleicht doch die echten Farben und Formen des Evangeliums — nur in den Arten, wie sie sich aus der Notwendigkeit ergaben, daß das einfache, weiße Sonnenlicht des Evangeliums durch die verschiedenartigen Fähigkeiten und Aufgaben der Menschenseele hindurchstrahlen und in den mannigfaltigen Verwicklungen der Lebensschicksale der Menschheit sich bewähren mußte und sollte?

Die Frage, deren Beantwortung uns in dieser durch Harnacks Buch angeregten Studie obliegt, ist etwas verwandt mit der Frage: Ist der Geist der Weisheit und des Verstandes, des Rates und der Stärke, der Wissenschaft und Gottesfurcht ein Abfall vom Geiste Gottes oder eine fremdartige Hinzufügung zu ihm oder aber dessen vielfältige Offenbarung in den verschiedenen Kräften und Aufgaben des Menschenlebens? Ist die siebenfarbige Pracht des Regenbogens eine complexio oppositorum oder eine Epiphanie des Lichtes in seiner Fülle und Kraft? Ist die Sprachenfülle des Pfingstfestes ein Abfall von der Sprache des Evangeliums oder deren Frucht und Hochgesang?

1. Das Evangelium Jesu ist von Harnack als die Religion in ihrer Reinheit und Kraft gekennzeichnet worden, als der einfach-schlichte Gottesglaube unbedingter Demut, Hingabe, Heilsgewißheit und Liebe, als das Gesetz der besseren Gerechtigkeit und die Hoffnung auf Gottes Reich.

Die erste Anziehungskraft entwickelte das junge Christentum durch seine gedrungene Missionspredigt, welche die vier Lehrgedanken zu einer lebendigen Einheit zusammenschloß: Gott als der Schöpfer der Welt, Christus als Heiland und Richter, die Pflicht der Enkrateia, der sittlichen Zucht und Reinheit, die Hoffnung des kommenden Reiches mit dem Weltgericht und der Auferstehung von den Toten. Damit trat die christliche Missionspredigt als die neue und wahre Philosophie des Monotheismus auf die Arena der Kaiserzeit. Sie trat nicht nur als die neue Religion und Gottesverehrung in die bunte Schar der bestehenden Religionen und Kulte, sie erhob auch der vornehmeren Philosophie und den wetteifernden Philosophenschulen gegenüber den Anspruch, die allein wahre, himmlische Weisheit zu sein.

Solange sich die Missionspredigt nur an Juden und Judengenossen (Proselyten) wandte, trat der erste Lehrpunkt von Gott dem Weltschöpfer zurück. Sie war dann vor allem die Verkündigung, daß Jesus der Christus und Messias sei, durch die Auferweckung zum Sohne Gottes gezeugt, zum Weltgericht und zum Triumph des Gottesreiches in Kraft und Herrlichkeit im Himmel aufbewahrt. Es war (Harnack zufolge) weniger das Evangelium Jesu selber als das Evangelium von Jesus. Die große Wendung, welche die Heidenmission für das Urchristentum mit sich brachte,

ist auch in der Missionspredigt wirksam gewesen. Den Heiden mußte man zuerst den allmächtigen Gott verkünden. Damit war eine Aufgabe gestellt, die an Schwierigkeit alle anderen Lehrpunkte weit übertraf. Die Missionspredigt des Apostels Paulus in Athen ist dafür ebenso charakteristisch, wie die Pfingstrede Petri das Muster aller Missionsreden an die Juden wurde.

Die Verkündigung an die Heiden konnte darum auch mehr aus dem Evangelium Jesu selber schöpfen. Gott bedeutete ja allen Gütern und Göttern der Welt gegenüber den Alleinguten und Alleinstarken, dem aus tiefster Innerlichkeit Kraft und Liebe eigen zu sein den Adel des Christen gegenüber allen Götzendienern ausmacht. Wie Jesus die Seele von der Knechtschaft der Welt und der Formeln befreit hatte, so wurde den Heiden die Befreiung von dem abgöttischen Dienst der Geschöpfe, der Dämonen verkündet. (62—72, 210—225.)

Mit dem allmächtigen Schöpfer der Welt war die Weltherrschaft der sittlichen Ordnung aufgerichtet. Verpflichtende und vergeltende Heiligkeit ist Gottes Wesen; verpflichtete und selbstmächtige Freiheit ist des Menschen Würde. Mit den Göttern des Heidentums war die Herrschaft der Naturmächte abgetan. Darum hatte das junge Christentum trotz der großen Mehrzahl der Einfältigen die stolze Empfindung, über Grund und Zweck des Daseins aufgeklärter zu sein als die heidnische Bildung und den Adel der Menschenseele wirksamer zu wahren als die Philosophie, deren Ruhm doch die Ethik und Tugendlehre war. Im Bekenntnis des Heiligen Geistes hat Origenes das Bekenntnis zum sittlichen Gottesbegriff, zur Freiheit und Verantwortlichkeit des Willens und zur Weltherrschaft des Sittlich-Guten gefunden.

2. Das Christentum kam in eine altersmüde Welt hinein, in ein ungeheures Krankenhaus abgelebter, siecher Völker, die nach einem Heiland und Arzt für ihr Elend begehrten. Die Religionen hatten sich immer mehr zum Kultus einer Heilandsgottheit, eines Deus Soter entwickelt. Das Krankheitsgefühl nahm trotzdem immer mehr zu. Diesem Sehnen der siechen Menschheit kam das apostolische Evangelium von dem Christus-Erlöser in wirksamster Weise entgegen. Mehr als alle anderen Religionen öffnete es den Blick für die Überfülle äußerer und innerer Übel. Das Elend herrscht als Folge der Sünde in der

Welt. An die Stelle der Gottesherrschaft ist die Dämonenherrschaft getreten, und zwar in solchem Grade, daß die Menschen den Urhebern ihres Elends die religiöse Verehrung widmen, die dem Schöpfer allein gehört. Denn die Götter galten als die Dämonen, welche die Völker so mit Blindheit schlugen, daß sie in den heidnischen Kulten ihre grausamen Tyrannen mit den größten Opfern als Götter anbeteten.

»Das Evangelium, wie Jesus es verkündigt hat, ist Erlösungsreligion, aber Erlösungsreligion in verborgener Weise. Jesus verkündigt eine neue Botschaft, die Nähe des Reiches Gottes, den Vater, seinen Vater und ein neues Gesetz; aber er wirkt als Heiland, und in solchem Wirken wird er ans Kreuz geschlagen. Als Arzt ist Jesus in die Mitte seines Volkes getreten. ‚Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken.‘ Als den Arzt des Leibes und der Seele, als den Heiland schildern ihn die drei ersten Evangelisten. Er spricht nicht viel von den Krankheiten, aber er heilt sie . . . Er sieht Scharen von Kranken um sich, er zieht sie an sich, und er hat nur den Trieb, zu helfen. Leibes- und Seelenkrankheiten unterscheidet er nicht streng; er nimmt sie als die verschiedenen Äußerungen des einen großen Leidens der Menschheit. Aber er kennt ihre Wurzeln«: die Sünde und die Dämonenherrschaft, . . . »So hat Jesus Jünger und Jüngerinnen gewonnen: es ist ein Kreis von Geheilten, der ihn umgibt . . . Die Gesundheit der Seele ist die Erkenntnis Gottes . . . Weil sie Gott als den Vater in dem Sohne erkannt haben, darum wissen sie sich als geheilt.« »Ihr werdet zu mir dieses Sprichwort sagen: Arzt, heile dich selbst! Er, der so vielen half, schien selbst in eine immer hilflosere Lage zu kommen.« »Verfolgt in dem Namen des Gottes, den er verkündigte, ging er dem Kreuze entgegen. Aber ebendieses Kreuz offenbarte erst die ganze Tiefe und Kraft seines Wirkens als Heiland. Es vollendete seinen Beruf, indem es die Menschen lehrte, daß das Leiden des Gerechten das Heil in der Geschichte ist.« (72—74.)

Das Bewußtsein des Altertums hatte im starken Jugendgefühl des aufsteigenden Lebens die Religion für eine Sache der Gesunden, Reinen, Tüchtigen und Glücklichen gehalten. Nur diese haben Zutritt zu den Göttern; denn die Götter selbst sind die Gesunden

und Glücklichen im Weltall, die Günstlinge des Schicksals. Darum konnten sie nicht die Gottheit der Leidenden sein; das Leiden entfernte von den seligen Göttern. Anders im Monotheismus der Jahwereligion. Der Urheber der Schöpfung ist der Arzt und Heiland seiner Geschöpfe. »Ich, Jahwe, bin dein Arzt.« Exod. 15, 26. Die Not entfernt nicht von ihm, sondern nötigt zu ihm hin. Der Gott der Offenbarung war von Anfang an als der Arzt der Menschheit hervorgetreten; denn er war der Schöpfer der menschlichen Natur und der Welt, folglich kennt er ihre Schwächen, um sie zu heilen. Ps. 102. »Ich bin Jahwe, und außer mir ist kein Heiland.« Jes. 43, 11. »Jahwe gibt Kraft dem Müden und dem Ohnmächtigen Stärke in Fülle. Jünglinge werden matt und schwach, Helden straucheln; aber die auf Jahwe vertrauen, gewinnen immer neue Kraft; sie laufen und ermüden nicht; so wie die Adler verjüngen sie ihr Gefieder.« Jes. 40.

Die Not der alternden Zeit brachte es allerdings mit sich, daß die seligen Götter als Retter und Helfer für die Krankheit angerufen wurden. Zeus und Apollo vor allem waren die großen Heilande; die eigentliche Heilandsreligion aber war die Äskulapreligion mit ihren Wallfahrtstempeln und medizinisch-religiösen Heilstätten. Sie war es im zweiten und dritten Jahrhundert, welche neben dem Mithraskult das Christentum zu überbieten suchte.

Das Christentum versprach Heilung durch Gotteserkenntnis und Wahrheit; aber auch durch das Heilbad der Taufe, durch die Eucharistie als Arznei der Unsterblichkeit und schlimmstenfalls durch die chirurgischen Eingriffe der Bußdisziplin. Gotteserkenntnis und Wahrheit sind den Reinen verheißen; von diesem Gesichtspunkte aus konnten die Männer des Geistes und der ungebrochenen Lebenskraft wie Origenes das Christentum vor dem Vorwurf rechtfertigen, daß es ausschließlich eine Armensünderreligion und Kultus des Elendes sei. Zuerst brauche man Heilung von Sünde und Schwäche, dann aber die Pflege der Gesundheit und die Erfüllung der Seele mit Weisheit und Gerechtigkeit. Der Erlöser bereitet dem Logos, dem Worte Gottes den Weg.

Darin bekundet das Christentum seine Menschenfreundlichkeit. »Plato aber und die anderen weisen Männer unter den Griechen sind mit ihren schönen Aussprüchen jenen Ärzten ähnlich, die nur den höheren Ständen ihre Aufmerksamkeit schenken, den gemeinen

Mann aber verachten, während die Jünger Jesu dafür zu sorgen bemüht sind, daß die große Menge der Menschen gesunde Nahrung erhalte.« Origenes c. Celsum 7, 60.

Das Gefühl des Sündenelendes bringt selbst eine Gefahr geistiger Entkräftung und passiver Verzichtleistung auf eigene Erhebung mit sich; es führt auch zu einem gewissen Schwelgen in den Bildern des Siechtums. Gegen beides konnte das Christentum auf die großen Aufgaben der Gotteserkenntnis und der Gottverähnlichung hinweisen, welche naturnotwendig die Herrlichkeit des Schöpfers in seinen Werken und die Erfolge seiner Weltregierung zum Gegenstand der Aufmerksamkeit und Würdigung machen mußten. Die Gotteserkenntnis verhinderte das Christentum, einseitig zu einer pessimistischen Religion des Sündenelendes, der Hilfsbedürftigkeit und der Todesbilder zu werden; es heilte die Kranken in ihrem Elend und zeigte ihnen dann in Gott das Urbild der Schönheit, Gesundheit und Kraft.

Die Erlösung von den weltbeherrschenden Dämonen, das war die Erlösungsidee, welche der religiösen und irreligiösen Denkweise der römischen Kaiserzeit entsprach. Dieser Dämonenglaube mutet den Modernen wie wahnwitziger Aberglaube an; allein Harnack weist mit Recht darauf hin, daß doch ein großer Fortschritt der Weltanschauung in diesem Dämonenglauben wirksam war. »Die sklavische Abhängigkeit, in welche der Mensch gerät, der sich seinen Trieben überläßt, ist gut beobachtet, aber die Deutung ist naiv. An dem Dämonenglauben, wie er die christliche Welt im zweiten und dritten Jahrhundert beherrscht hat, lassen sich leicht die Züge nachweisen, die ihn zu einer reaktionären, die Kultur bedrohenden Erscheinung stempeln. Aber man darf doch nicht vergessen, daß er in seinem Kern einen sittlichen und darum auch einen geistigen Fortschritt barg: die Aufmerksamkeit auf das Böse und die Erkenntnis der Macht der Sünde und ihrer Herrschaft in der Welt.« (99.) Im Dämonenglauben und in der Annahme magischer Beschwörungskräfte fand sich die Bildung eines Celsus und Origenes, des neuplatonischen und christlichen Denkens zusammen.

»Christen und Heiden verstrickten sich immer mehr in den Dämonenglauben, und während sie in der Dogmatik und Religionsphilosophie den Polytheismus immer mehr verdünnten und einen

sublimen Monotheismus ausarbeiteten, versanken sie im Leben immer hilfloser in die Abgründe der erträumten Geisterwelt.« Allerdings an die Christen erging die priesterliche Mahnung (im zweiten Jahrhundert): »Der Name des wahren Gottes wird durch uns Christen unter den Heiden verlästert; denn wenn wir die Gebote Gottes nicht erfüllen, sondern ein unwürdiges Leben führen, so wenden sich die Heiden ab und sagen, unsere Lehre sei nur ein neuer Mythus und Irrtum.« 2. Clem. ad Cor. 13, 3, S. 105. Man wußte also beiderseits zwischen Glauben und Aberglauben wohl zu unterscheiden; auch zwischen den entscheidenden Wirkungen, aus denen wirkliche Geistesmächte offenbar werden, und denjenigen, welche den Lauf der Ereignisse nicht aufhalten. Vgl. Tertullian, Apologeticus 27.

3. Die Religion der Nächstenliebe und der herzlichen Teilnahme war die Großmacht, welche vom Herzen Jesu aus die Menschen des entnationalisierten Völkerchaos zu einer Gemeinschaft von Gotteskindern zusammenschloß. Daß das Christentum als Religion der Liebe auftrat und die alte Welt eroberte, ist immer bekannt gewesen. Die Apostelgeschichte kennzeichnet die an Pfingsten entstandene erste Christengemeinde als ein Herz und eine Seele. Die Fürsorge der helfenden Liebe war ihre Lebenstat und der Anlaß zu der ersten Organisation. Es ist der unvergängliche Ruhm des Apostels Barnabas, in dieser Hinsicht bahnbrechend vorangegangen zu sein. Die Ausbreitung des Glaubens ist damit überhaupt als eine Inspiration der Menschenliebe dargetan und über den Verdacht des selbstsüchtigen Fanatismus erhaben. Das gilt von dem Eifer der Glaubensverkündigung überhaupt, weil der Evangelistendienst des Wortes und der Diakonat der Armenfürsorge ein und dasselbe kirchliche Amt darstellen. Für die Heidenmission ist es ebenso unzweifelhaft; denn ihre Bahnbrecher sind Barnabas und Paulus, von denen Barnabas als Apostel der Nächstenliebe auftrat, während Paulus den Unterschied heidnischer und christlicher Gesinnung als den Gegensatz herzloser Härte und teilnehmender Hingabe erklärt hat. Die Liebe, welche die Christenheit als ihre Pflicht erkannte und übte, war nicht das Mitleid des Zufalls, sondern planmäßige Fürsorge für alle Arten der Not; darum einerseits vorbeugende und anderseits organisatorische Armen- und Krankenpflege bis zum Arbeitsnachweis.

Wenn Harnack das Christentum als die Religion der helfenden Bruderliebe gekennzeichnet hat, so ist er da am wenigsten originell. Der Charakterzug der Charitas ist stets anerkannt worden. Es bedurfte auch nicht erst der Forschung des Dominikaners Thomas Mamachi, der im Jahre 1750 in Rom ein Werk veröffentlichte: »Originum et antiquitatum christianarum libri 20.« (Vier Bände sind erschienen.) P. Mamachi starb 1792. In deutscher Ausgabe: »Die Sitten der ersten Christen.« Augsburg 1796.

Mamachi schilderte die Liebestätigkeit der ältesten Christen in den Familienbeziehungen, in der Unterstützung der Geistlichen und Laien, der Verfolgten, der Alten, Schwachen, Kranken, Arbeitsunfähigen, der Witwen und Waisen, der Zugereisten, der Verbannten, Verurteilten und Bergwerksgefangenen; die Sorge für arme Gemeinden, für die Armen, für die Verstorbenen; die Liebe gegen Heiden und Verfolger, Frieden und Eintracht im eigenen Verband; Gerechtigkeit allen Menschen gegenüber.

Auch die Liebeshilfe für arme Christengemeinden war schon durch den Apostel Paulus mit dem Evangelium zu den Heidenchristen gebracht worden. Das Evangelium von dem Gott, der die Liebe selber ist, mußte naturnotwendig die pflichtmäßige Übung der Liebe im großen fordern. Die Gottesliebe, so verkündeten schon Johannes und Jakobus, findet ihre eigentliche Betätigung durch die Förderung der hilfsbedürftigen Ebenbilder und Geschöpfe Gottes. Gott ist über alles Bedürfnis der Liebeshilfe erhaben: man liebt den Schöpfer in seinen notleidenden Geschöpfen. Damit war der Gottesdienst selber zum Beweggrund der Nächstenliebe gemacht. Wie die Gottesliebe fruchtbar und praktisch und darum Fürsorge für die Geschöpfe sein soll, so wird die Nächstenliebe durch die zweifache Übung des Vergebens und des Gebens betätigt. Das Geben soll indes den Arbeitstüchtigen nur im Notfall Almosen spenden; die wichtigste Gabe ist die Gelegenheit zur Arbeit und zu selbständiger Berufsstellung. So fordert es schon die Apostellehre (K. 12). Die pseudoklementinischen Homilien (ep. Clem. 8) verkündigten den Grundsatz: »Den Arbeitstüchtigen Arbeit, den Unfähigen Mitleid!«

Die Sklaverei galt im öffentlichen Bewußtsein als eine unvermeidliche Form der Schicksalsordnung sowie der sozialen Notwendigkeit. Das Christentum konnte das zunächst nicht ändern,

bis seine Gedanken die öffentliche Denk- und Sinnesart so weit durchdrungen hatten, daß der Staat und die Gesellschaft sich verpflichtet fühlten, die Sklaverei in ihrem Machtbereich unmöglich zu machen. Das Evangelium der Gottesrechte, deren Träger und Erbe der Mensch ist, wirkte durch seine Wahrheits- und Liebeskraft als Evangelium der Menschenrechte. Gott ist der große Paraklet und Sachwalter der Menschen. Er wirkte von innen heraus und ließ zunächst die Menschenwürde im Sklaven wie in jedem Gedrückten erkennen.

Harnack hat auch Bedenken. Er glaubt, man müßte eigentlich noch mehr Stellen erwarten, in denen das Liebesgebot hervorgehoben wird; tatsächlich treten sie hinter die Mahnungen zur Aszese zurück. Die Begierde nach Lohn für die Übung der Barmherzigkeit trete oft ungeschminkt hervor. Allein er löst diese Bedenken durch den Hinweis auf das, was in sozialer Charitasarbeit wirklich geleistet worden ist. Das ist auch die Hauptsache. Der Lohngedanke ist zumeist nur der Ausdruck für das vom Christentum selber erregte Begehren nach einem hinreichenden Lebensinhalt. Die Aufforderung zur Aszese war und ist wohl notwendiger, weil ihre Notwendigkeit dem Sinne der Gebildeten wie Ungebildeten weniger einleuchtet. Wohl aber anerkennt man den religiösen und sittlichen Wert der Nächstenliebe bereitwillig und mit Nachdruck.

4. Das Christentum eroberte die Welt, weil es als die Religion des Geistes und der Kraft erschien. Der Beweis des Geistes und der Kraft galt seit den Aposteltagen als das eigentliche Wahrheitszeichen der Göttlichkeit. Er umfaßt die äußeren Kriterien des Wunders und der Weissagung sowie die inneren Vorzüge der Weisheit und Heiligkeit in ihrer überzeugenden und erhebenden Geistesmacht. Die Wechseldurchdringung der äußeren und inneren Vorzüge ist das eigentlich Göttliche: Gott ist Optimus Maximus: der Höchste in der idealen wie in der realen Ordnung, der Beste und der Gewaltigste zugleich. Die Wirkungen des Geistes und der Kraft traten in der vielfältigen Steigerung und Befruchtung des Seelenlebens hervor: Visionen und Ekstasen, plötzliche Erschütterungen, Drang zum prophetischen Reden, zu Gebeten und Dichtungen, zum Schreiben, zu symbolischen Handlungen, zu Krankenheilungen, zur sinnlichen Empfin-

dung der übersinnlichen himmlischen Güter und Kräfte. Alle diese sogenannten Charismen des Geistes waren schon von Paulus als etwas beurteilt worden, was zur Erbauung und Überzeugung beitragen konnte, wenn es den Charakter des vernünftig sittlichen Geistes und der gesunden Kraftsteigerung bekundete. Aber sehr viele dieser Erregungen wurden von Paulus als bedenklich erklärt. Celsus erhob gegen diese Äußerungen des religiösen Lebens den Vorwurf der Gaukelei, des Zauberwerks und Betruges. Das Christentum wurde um dieser Erscheinungen willen von ernsten Geistern zum Aberglauben gerechnet und gerade deshalb für gefährlich angesehen, weil es mehr als alle anderen Religionen zu solchen ungesunden Erscheinungen führe.

Der Erklärungsgrund für jene Erscheinungen liegt wohl darin: die gewaltige Idee des überweltlichen Schöpfer- und Offenbarungsgottes, ebenso ergreifend wie überzeugend durch seine allumspannende Herrschaft über die Weltentwicklung, trat den Gemütern mit der vollen Wucht der Neuheit gegenüber und löste in ihnen ungeahnte Kräfte sittlich-religiöser Wiedergeburt aus. Allein für die Nebenwirkungen kam es darauf an, welchen Grad der Reinheit die Gotteserkenntnis behauptete, und nicht minder, welche sonstigen Anschauungen bezüglich des Guten, Vollkommenen und Wünschenswerten in den Seelen schlummerten. Welche Güter und Wirkungsarten für die Gottheit entsprechend gelten, hängt von der ganzen Grundrichtung und Höhenlinie ab, auf der sich das Seelenleben bewegt. Daher kam die Fülle von Nebenwirkungen, welche zwar vielen eigentlich als göttlich erscheinen, aber von dem strengeren Sinne mehr als ungesunde Störung wie als geistige Erhebung und Bereicherung beurteilt werden. Allein sie sind psychologisch unvermeidlich und notwendig mit der eigentlichen Heimsuchung Gottes als des Geistes und der Kraft verbunden, weil in den Seelen wie in der Gottesidee selber unbeschadet ihrer Richtigkeit in der Hauptsache mehr oder weniger fremde Elemente mit wirksam werden. Es ist darum irreführend, wenn von Weinel und Harnack die eigentliche Inspiration des sittlichen Geistes und der religiösen Heldenkraft als eine zehnte Erscheinung zu den obengenannten neun anderen hinzugefügt wird, welche der strengeren Vernunft im Altertum wie in

der Gegenwart mehr als krankhafte Überreizungen denn als wertvolle oder gar göttliche Lebenssteigerungen gelten.

Das Pfingstfest in seiner Wirkung auf die Apostel und durch die Rede Petri auf die Menge der Festwallfahrer ist der Ausdruck und Inbegriff für die Richtung, in welche die Herabkunft des göttlichen Geistes das Sinnen und Sehnen der Jüngerschaft brachte. Es ist die Bekehrung von der politisch-weltlichen Messiashoffnung zum geistigen Gottesreich Jesu. Der eigentliche Beweis des Geistes und der Kraft besteht in der unvergleichlichen Innigkeit und Stärke, mit der die junge Christenheit sofort das ganze Leben in das Licht der Ewigkeit, ihrer Güter und Pflichten stellte. »Siehe, ich mache alles neu,« auch die Sittlichkeit selber. Es war wie der Sonnenaufgang eines neuen Lichtes und einer neuen Lebensglut. Einen eigentlich weltüberwindenden sittlichen Ernst und Willen hat die Menschheit erst durch Christus gelernt. Die Christenheit fühlte Pflicht und Kraft, Mut und Lust zu dem Heldentum im Kampf mit dem dreifachen Siechtum der altersschwachen Kulturwelt, mit der Unzucht, mit dem Mammon und mit der Feigheit, der Menschenfurcht und der Sklavengesinnung.

Harnack beklagt das Ausströmen dieses urwüchsigen Heldentums, des Geistes und der Kraft seit dem Beginn des dritten Jahrhunderts. Er anerkennt wohl, daß die Kirche die gnostische Unterscheidung einer zweifachen sittlichen Anlage, von Psychikern und Pneumatikern abgelehnt habe. Allein sie habe doch der großen Masse der Psychiker Rechnung getragen, indem sie die Sittlichkeit der Pflichten von der Sittlichkeit der evangelischen Räte unterschied und eine zweifache Sittlichkeit der Schwachen und der Starken lehrte. Damit sei eine andere Einbuße verknüpft gewesen: das Christentum wurde aus einer Religion der sittlichen Heldenkraft zu einer Religion unerschöpflicher Nachsicht und Sündenvergebung. Man könnte fast sagen: aus einer Religion der opferfrohen Heiligen zu einer Religion der armen Sünder und der Ablässe. »Die christliche Religion hat im Lauf des dritten Jahrhunderts an ihrem Charakter, Religion der Sittlichkeit zu sein, Abbruch erlitten, ist aber in ihrer Anziehungskraft dadurch nicht vermindert worden; denn als Religion, die stetig Vergebung vermittelt, wurde sie nun aufgesucht. Es waren jetzt freilich zum Teil andere Kreise als bisher, die sich an sie wandten.« (160.)

Die Voraussetzung Harnacks von der doppelten Sittlichkeit als katholischer Lehre muß entschieden zurückgewiesen werden. Die Berufung zur Gottverähnlichung begründet die eine Pflicht unbedingter Gottesliebe für alle, für die Starken wie für die Schwachen. Wohl aber gibt es, wie zur Zeit Jesu selber, verschiedene Wege zur Erfüllung dieser Pflicht aller Pflichten. Nicht alle wurden von Jesus berufen, ihm mit Preisgabe ihrer Stellung Jüngerschaft zu leisten: auch Lazarus, Martha und Maria nicht, auch Joseph von Arimathäa nicht. Es ist unmöglich, über den Unterschied hinwegzukommen, den die Macht der äußeren und inneren Verhältnisse darauf ausübt, wie sich die kleine Schar der »Auserwählten« und die große Menge der »Berufenen« zu den großen Fragen der Religion, der Wahrheit, Gerechtigkeit, Kultur, Gesetzgebung, Kunst und Bekämpfung aller Übel verhalten. Schon in der apostolischen Zeit hat es sich als unvermeidliche, wenn auch beklagenswerte Folge gezeigt, daß auch bei persönlicher Bekehrung sich solche zur Christengemeinde wenden, für deren ganze Sinnesart die ehrwürdige Abendmahlsfeier zu einer Gefahr der Unmäßigkeit und sozialen Rücksichtslosigkeit wurde. I. Kor. 11. Wie mußte es erst werden, als unter dem Einfluß äußerer Verhältnisse die Massenbekehrungen erfolgten, und als die Zugehörigkeit zur Kirche mit der Abstammung von christlichen Eltern gegeben war!

War denn nicht eine Steigerung des sittliehen Geistes und der religiösen Kraft bei den Männern der Kirche notwendig, als sie nicht mehr eine auserlesene Schar von persönlich Bekehrten oder religiös Interessierten als Gemeinde vor sich hatten, sondern die große Masse der Gläubigen, die eben gewissermaßen in die Kirche hineingeboren worden waren? Die Gläubigen, welche sich einzig und allein aus persönlichem Interesse an der Religion zur Kirche gewandt haben, bringen doch ein lebendig empfundenes Bedürfnis in den Gottesdienst mit: sie brennen mit eigener Flamme. Da ist es eine dankbare Aufgabe, das Amt des Wortes und der Wahrheit zu verwalten. Wie ganz anders, wenn Geburt und Gewohnheit, der Druck der öffentlichen Meinung und fremder Rücksichten die Kräfte sind, welche die Gläubigen in der Kirchengemeinschaft vereinigen! Wieviel Gleichgültigkeit im Glauben wie in der Sittlichkeit, wieviel religiöse

Lauheit und Kälte schart sich da vor den Altären, eher geeignet, die Begeisterung des Priesters zu dämpfen und die Glut des religiösen Wirkens in ihm zu ersticken! Wahrlich, es ist eine stärkere Begeisterung für das Evangelium notwendig, um in der großen ungesichteten Masse von Weltmenschen das heilige Feuer der Religion notdürftig zu entfachen als im kleinen Kreise solcher, die sich aus eigenem Antrieb und trotz aller Schwierigkeiten um die Religion bekümmern und aus innerem Bedürfnis an das Christentum herantreten.

Es darf nicht mit Stillschweigen übergangen werden, was Harnack des weiteren als sittliche Herabstimmung der Religion beklagt. »Die Wahrhaftigkeit inbezug auf das Wirkliche leidet in jeder Religion ebensoleicht Schaden wie die Gerechtigkeit... In den meisten Fällen, bei allen Wundern, die nicht geschehen, den Visionen, die nicht gesehen, den Stimmen, die nicht gehört, den Büchern, die von den angeblichen Verfassern nicht geschrieben worden sind, können wir heute nicht mehr entscheiden, wo der Selbstbetrug aufhört, und wo der Betrug anfängt, wo die Schwärmerei zur Methode wird und die Methode zur gewohnheitsmäßigen Täuschung, ebensowenig, wo die herbe Exklusivität zur Ungerechtigkeit und zum Fanatismus wird. Wir müssen uns begnügen, festzustellen, daß solche Fälle leider nicht selten waren, und daß sie zugenommen haben. Auch das hat im dritten Jahrhundert und auch schon im zweiten nicht gefehlt, was man Priesterbetrug und Wunderschwindel nennt.« (161.)

Diese Ausführung ist irreführend, weil sie als allgemeines Gesetz die Zunahme dieser sittlichen Herabstimung inbezug auf Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit behauptet. Dabei ist unberücksichtigt, daß, wie die Religionsgeschichte bekundet, die Ursprungszeiten einer Religion am meisten geeignet sind, die schwierigen Fragen aufzuwerfen, wo wirklich Übernatürliches wirksam ist, und wo anderseits »Selbstbetrug« vorliegt, sowie, wo auch dieser aufhört und »der Betrug anfängt«. Das ist die schwierigere Frage. Was an Visionen und Wundern aus den Jahrhunderten nach dem biblischen Zeitalter berichtet wird, kann ein kirchlich-gläubiger Christ auf die Seite schieben und dahingestellt sein lassen; dringender ist die von Harnack aufgeworfene Frage für Gläubige und Ungläubige mit Bezug auf die enthusiastisch

erregten und fruchtbaren Ursprungszeiten, »in denen der Geist noch nicht ausgeströmt war«.

Dieselbe Schwierigkeit gilt in der Erkenntnis überhaupt. Wodurch unterscheiden wir die Vorstellungen, in denen wir wirklich Tatsächliches wahrnehmen, von jenen Vorstellungen, welche nur Einbildungen sind? Wir können doch immer nur durch Bilder erkennen, welche unsere eigene Seele erzeugt hat. Und trotzdem ist eine sichere Erkenntnis der Außenwelt, eine sichere Unterscheidung der Erfahrungsvorstellungen von den Einbildungsvorstellungen möglich. Ebenso sicher ist die Unterscheidung möglich, ob eine göttliche Erleuchtung, Offenbarung und Inspiration wirksam sei oder nur eine außergewöhnliche natürliche Begeisterung und Erregung. Wie die Wirklichkeit sich durch ihre bestimmten Vorzüge erkennbar macht und der einsichtigen Überzeugung offenbart, so auch die wirklich göttliche Erleuchtung im Unterschied von einer bloß vermeintlichen Gottbelehrung. Wir müssen und können auch die wirklich einsichtige Überzeugung von der bloß vermeintlichen unterscheiden. Wenn diese Unterscheidung auch oft schwierig sein mag: die Schwierigkeit beweist nichts dagegen, daß die Lösung überhaupt und in vielen Fällen sogar mit Sicherheit möglich ist.

Die Gefahr für gewissenhafte Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit ist dann gegeben, wenn große Aufgaben und Gedanken den Geist gewaltig ergreifen. Was die Seele ausfüllt und aufregt, nimmt den Sinn für sich gefangen und läßt nichts für das andere und die anderen übrig. Das gilt vor allem von der Religion, weil dieselbe den Gemütern am nächsten geht; es gilt aber auch von allen nationalen, politischen und sozialen Bewegungen. Der Kampf der Parteien in Presse und Leben zeigt hinreichend, wo und wodurch Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit tagtäglich bedroht werden.

Um so beachtenswerter ist es, wenn in einer Religion die gewaltigsten Ideen zur höchsten Begeisterung entzünden und trotzdem gleichzeitig gerade von diesen Ideen selber die Forderung strengster Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit geltend gemacht und gewahrt wird. Ist dies nicht ein göttliches Wahrzeichen für die Übermenschlichkeit der Jahwe- und Christusoffenbarung? Hat der Geist des Pfingstfestes die Jünger nicht zugleich milder,

gewissenhafter und hochherziger in der Beurteilung ihrer Gegner und Verfolger gemacht?

5. Das Christentum ist zugleich aufgetreten als die Religion der bindenden Autorität, der aufklärenden Vernunft und des wirksamen Sakramentes; dadurch hat es, wie Harnack des weitern ausführt, die alte Welt gewonnen. — Die alte Welt wollte eine feste, selbstgewisse, lebendige Autorität, auf die man sich mit blindem Glauben verlassen konnte. Die Kirche bot diese Autorität mit einer Energie, wie dies noch nie geschehen war. »Je peremtorischer und exklusiver eine Religion die Glaubensforderung geltend macht, desto zuverlässiger und sicherer scheint sie der Mehrzahl zu sein. Je mehr sie ihnen die Pflicht der Verantwortung, über ihre Wahrheit nachzudenken, abnimmt, desto willkommener ist sie. Jede kräftig eingesetzte Autorität wirkt hier als Beruhigung. Gerade die paradoxesten Glaubenssätze, welche jeder Erfahrung und vernünftiger Überlegung spotten, sind die willkommensten: göttliche Weisheit.« »Allein solange die Autoritäten in Büchern und Lehren bestehen, ist die letzte Beruhigung, die gesucht wird, noch nicht erreicht . . . Ihre Anwendung auf die Fragen der Gegenwart ist oft schwierig und führt zu peinlichen und erschütternden Kontroversen. Die letzte Beruhigung für den ‚blinden Glauben' ist erst dann gegeben, wenn die Autorität eine lebendige ist, leicht befragt werden kann und prompt antwortet. Eine solche Autorität gab es in den ersten Generationen der Christenheit nicht; aber langsam bildete sie sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts und bis zur Mitte des dritten heran: die Autorität der im Episkopat repräsentierten Kirche. Sie verdrängte die anderen Autoritäten nicht, den Heilswillen Gottes und die Hl. Schrift; aber indem sie sich neben sie stellte, schob sie sie zurück; die Auctoritas interpretativa ist stets die höchste und eigentliche Autorität. Seit der Mitte des dritten Jahrhunderts waren Kirche und Episkopat so weit entwickelt, daß sie wie heilige Autoritäten funktionierten. Erst seit dieser Zeit hat die Verbreitung der Kirche den großen Aufschwung genommen; nunmehr wurde sie Massenkirche.« . . . »Diese Kirche mit der ungeheuren Autorität, die sie über die Massen hatte, . . . das Christentum mit seinem blinden Glauben, welches Celsus schildert, ist das Christentum, das ‚gesiegt' hat. Wann hätte auch jemals

ein Staat ein positives Interesse für eine andere Art von Religion gezeigt?« (165.) Tertullian ist als Schriftsteller der bewußte Ausdruck dieser Autoritätsreligion: »Seit Jesus Christus bedürfen wir des Forschens nicht mehr. Wenn wir glauben, so wünschen wir über den Glauben hinaus weiter nichts mehr ... Nichts außerhalb der Glaubensregel wissen heißt alle Wissenschaft besitzen.« De praescr. 7.

Harnack hebt nicht minder nachdrücklich hervor, daß das Christentum auch als die Religion der hellen Erkenntnis und der reinen Vernunft verkündigt und empfunden wurde. »Dieses Zeitalter, in seiner geistigen Haltung und seinen religiösen Bedürfnissen so mannigfaltig zusammengesetzt, wollte auch im Christentum keine Form entbehren, die Träger eines religiösen Wertes zu sein vermochte. Und das komplizierte Zeitalter machte auch den einzelnen in seinen Bedürfnissen kompliziert. Derselbe Mann, der nach einer Autorität verlangte, der er sich blindlings unterwerfen wollte, verlangte oft gleichzeitig nach einer vernünftigen Religion.« (168.) Das Christentum wirkte in der Tat als befreiende Vernunft, als intellektuelle Wahrheit und Klarheit. Der Götterglaube erschien wie eine lastende Nacht: »Alles empfing durch den geistigen Monotheismus, empfing von dem lebendigen Gott Klarheit und Gewißheit.« Die Welt erhielt Grund und Endzweck, sobald sie als Schöpfung der planvollen Weisheit und Güte erschien. Das Gesetz war auf den Thron der Weltherrschaft erhoben, und kein blindes Schicksal und keine dunkle Notwendigkeit durfte diesen Thron mit ihm teilen. Die Geschichte wurde zur zielvollen Entwicklung und Erziehung; in der Sendung des Sohnes hatte sie ihren Höhepunkt, von dem aus alles dem großen Gottestag des Weltgerichtes zustrebte. So war der grenzenlose Raum und die endlose Zeit von dem hellen Sonnenlicht des göttlichen Schöpfungsplanes durchstrahlt. Es war nach langer Nacht heller Tag geworden. Das Christentum war klare Vernunft; Weissagung und Apokalyptik ließen diesen Charakter noch deutlicher hervortreten, je mehr es den ausgeprägtesten Vertretern des Intellektualismus und Moralismus gelang, dieselben als untergeordnete Faktoren dem großen Vernunfttempel der himmlischen Philosophie einzugliedern.

Harnack hat eine richtige Beobachtung gemacht: Das Christentum nahm die Vernunft für seine Lehren durch die strenge, unverletzliche Glaubenspflicht gefangen; und es erhob zugleich den Anspruch, der Vernunft die Freiheit des höchsten Gesichtspunktes, das Licht der reichsten Erkenntnis, die Kraft der fruchtbarsten Weisheit zu bringen, ja sogar eine überzeugende Einsicht, welche alle anderen Wahrheitszeugnisse übertraf und als das innere Zeugnis des ewigen Wahrheitsgeistes selber galt — nach Christi Wort. Joh. 14—16.

Es ist dies keine complexio oppositorum, sei es infolge eigentümlicher Entwicklung der Menschheit, sei es des kirchlichen Christentums, sondern die eigentümliche Art der Wahrheit selbst. Als Tatsache ist die Wahrheit unverletzlich, unerbittlich, kategorische Forderung ihrer Anerkennung, sei es als empirischer Wirklichkeit oder als logischer Notwendigkeit. In dieser Hinsicht tritt sie mit der Würde der Autorität auf. Ist ihr Anspruch erfüllt, so öffnet sie ihre innere Wesensfülle und die Natürlichkeit ihrer Zusammenhänge dem betrachtenden Verstande. Sie geht (wenn auch niemals ganz) in sein Verständnis ein und führt ihn selber als Geist der Wahrheit, der Einsicht und der Weisheit in ihre Tiefen und Gründe, Gesetze und Ziele hinein. Joh. 14, 16. 26; 16, 7—15. Sap. 7, 14—30; 8, 1—8. 18. Die Wahrheit ist als Wahrheit unerbittliche Autorität; als Weisheit und Gedankenfülle ist sie Quellgrund der Einsicht und des fruchtbaren Denkens — für den, der sich auf ihren Standpunkt erhoben hat. Ohne diese Erhebung des Glaubens ist allerdings das Wissen niemals möglich.

Eine dritte Form, in der der Mensch als complexio oppositorum die Religion empfangen will, ist die greifbare Sinnlichkeit und die wirksame Kraft, welche ihm das Heilige geheimnisvoll vorstellt und spendet. Zum blinden Glauben und zur hellen Vernunft gehört als Drittes das Sakrament als sichtbares Unterpfand und als wirksame Kraft, als physische Vergegenwärtigung und Mitteilung des Göttlichen. »Sie enthalten Sündenvergebung, Erkenntnis und ewiges Leben; diese Sprache verstand das Zeitalter. Der massive Realist verstand sie, aber der sublimste Spiritualist verstand sie nicht weniger. Die beiden sublimsten Spiritualisten der Kirche, Johannes und Origenes, sind die

tiefsinnigsten Mysteriosophen gewesen; sie alle sind (wie die großen Gnostiker) Theologen der Sakramente. Christus hat die Güter, die er gebracht hat, an Symbole als Vehikel und Träger angeschlossen, ja in sie versenkt: Wem die Weihe des hl. Symbols zuteil wird, der hat damit die Gnade . . . Wie sie gekommen sind, wer kann das sagen? . . . Man hatte aus einem Gleichnis Jesu, aus einem Wort, aus irgendeiner Handlung ein Sakrament gemacht. Die Zeit der dinglichen und gar der blutigen Opfer war zunächst vorüber, . . . aber die Zeit der Sakramente stand in Kraft und Blüte. Jede Hand, die sich nach der Religion ausstreckte, suchte sie in der Form des Sakraments zu ergreifen; das Auge sah Sakramente, wo doch keine waren, und die Sinne schufen sie . . . Die Arkandisziplin machte sie noch eindrucksvoller . . . Paulus ist der erste und fast der letzte Theologe der alten Kirche gewesen, bei dem die Sakramentstheologie wirklich niedergehalten wird durch klare Gedanken und durch rein geistige Reflexionen. Nach ihm sind bereits alle Schleusen geöffnet, und die Mysterien strömten ein.« (170. 171.)

Nach Harnacks Meinung sind vielleicht außer Paulus noch Johannes und Marcion sowie dessen Jünger keine Sakramentstheologen, wohl aber Clemens und Origenes. Er löst das psychologische Rätsel durch folgenden Hinweis: »Die Vereinigung des . . . realistischen Elements mit dem spiritualistischen ist ihnen deshalb möglich, weil sie überhaupt keine Religionsphilosophie, die auf eine Fläche übertragen werden kann, haben, sondern eine solche übereinanderliegender Stockwerke. (Sie teilen diesen Aufbau mit den idealistischen Philosophen ihrer Zeit.) Auf der höchsten Stufe verschwindet alles Realistische, ja verschwinden selbst alle geistigen Mittelwerte und -potenzen, sogar der Logos. Übrig bleiben nur Gott und die . . . Seelen . . . Allein bis man zu diesem Abschluß gelangt, ist eine Stufenleiter zu erklimmen. Jeder Stufe entsprechen besondere Potenzen und daher auch eine eigene Theologie, Metaphysik und Ethik. Auf der untersten Stufe steht die Religion in mythologischer Form und mit den Sakramenten, deren geistiger Wert noch gar nicht erkannt ist. Aber auch sie ist ihnen nicht Lüge, sondern Wahrheit; sie entspricht einer bestimmten seelischen Verfassung und genügt für diese; denn sie beseligt sie. Die christliche Religion ist also bereits auf dieser

Stufe Wahrheit. Später fällt das alles weg und fällt nicht weg. Es fällt weg, weil es überholt ist; es fällt nicht weg, weil es die Brüder noch brauchen, und weil die unterste Stufe einer Leiter überhaupt nicht entfernt werden kann, ohne die ganze Leiter zu gefährden . . . Die Mysterien- und Stockwerktheologie bot das bequemste Mittel, den geistigen Charakter der Religion auf der obersten Stufe zu wahren und auf den unteren jeden erwünschten Kompromiß zu schließen . . . Dies sind die sublimen Theologen; bei den weniger sublimen fallen die Stockwerke fort, und die sakramentalen Elemente werden plump und ungefüge einfach in die Religion eingestellt. . . . Bereits im dritten Jahrhundert war der ganze Gottesdienst in das Mysterienwesen hineingezogen und konnte mit seinem feierlichen und strengen Ritual, mit seinen Priestern, Opfern und heiligen Zeremonien mit dem pompösesten heidnischen Kultus rivalisieren. — Indessen: Jede Zeit muß die Religion so fassen und aufnehmen, wie sie sie allein verstehen und für sich lebendig machen kann. Wenn das Christentum die Religion Gottes des Vaters, von dem Heiland und der Heilung, der Liebe und Hilfeleistung blieb, so war es vielleicht ein Schaden, aber gewiß kein unerträglicher, daß sie die Formen annahm, welche die Religion damals überhaupt hatte. Religion wächst wie alles Lebendige nur in Rinden, und destillierte Religion ist überhaupt keine.«

»Aber noch etwas anderes kommt in Betracht.« Es bestand die Gefahr, daß manche Christen im Bestreben, das Christentum als wasserklare Vernunft zu fassen, wichtige christliche Erkenntnisse preisgaben oder zurückschoben. Dabei handelt es sich um das Geheimnis der Sünde und der Gnade in den Anfängen der Weltgeschichte und in den Endzielen der Entwicklung. »Diese Erkenntnisse nun — so paradox das zu sein scheint — werden befruchtet und genährt von den Mysterien. An den Mysterien hafteten sie seit alters; mit ihnen kamen sie herüber von dem heidnischen Boden; an ihnen wuchsen sie und entwickelten sich auf dem christlichen. Es war damals so, wie es später im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert mit den Mysterien stand.« Die Sakramente sind die stete Erinnerung daran, daß die Quellgründe des religiösen Glaubens und Lebens nicht mit den Formeln begrifflicher Exaktheit auszumessen sind, daß das Meer der religiösen

Wahrheit vom Menschengeiste so wenig auszuschöpfen sei wie vom Becher des spielenden Knaben, den Augustinus am Meeresufer sah. Darin liegt indes ein Antrieb des Fortschritts für die Tatkräftigen und Forschungsmutigen wie eine Quelle der Erbauung für die Konservativen. Die ersteren vernehmen aus den Geheimnissen des Glaubens und des Kultus mit dem wahrheitsdurstigen Augustinus das ermunternde Wort der Gottheit: »Ich bin eine Speise der Starken; wachse und genieße mich! Du wirst nicht mich in dich verwandeln wie deine Leibesnahrung, sondern du wirst in mich umgewandelt (und zu weiterem Ringen gekräftigt) werden.« Confess. 7, 10.

Es ist sehr zeitgemäß, was Harnack hierbei der Gegenwart sagt: Versuchte Ideen sind wertvoller als prinzipielle Ideenlosigkeit, auch wenn letztere sich auf den Grundsatz des exakten Empirismus und Rationalismus beruft, daß man die (behaupteten) Grenzen des Erkennens auch nicht versuchsweise überschreiten dürfe. (S. 176.)

»Daß das Christentum seine Geheimnisse hatte, in sie einzudringen suchte, um sie dann wieder still zu verehren, daß es den Vollkommenen noch mehr und anders predigte als den Einfältigen, gab ihm eine besondere Würde.« (S. 176.)

Allein Harnack warnt den katholischen Leser und Bekenner der Mysterienreligion im Christentum: »Mit dieser relativen Schätzung der Spekulation ist das Äußerste konzediert, was hier konzediert werden kann. Die Behauptung aber, jene ‚christliche' Metaphysik, welche sich allmählich aus unzähligen fremden Erkenntnissen gebildet hat, die an das Evangelium herangerückt worden sind, sei die höchste Blüte des Christentums, ja sein eigentlicher Kern, ist nur durch ihr hohes Alter ehrwürdig. Wäre sie richtig, so wäre Jesus Christus nicht der Stifter dieser Religion, ja nicht einmal der Vorläufer. Denn weder hat er eine Religionsphilosophie geoffenbart, noch hat er auf solche Dinge Wert gelegt, die auf diesem Standpunkt als die Hauptsache gelten.« (176.)

Harnack wahrt damit seinen Standpunkt; allein er kann dem Keim nicht wehren, daß er zum Baume werde; er kann es nicht als Entfremdung und Abfall erklären, daß dieser Baum in Rinden wächst; er kann es nicht zweifelhaft machen, daß der Säemann des Keimes auch der Säemann des reichentwickelten Baumes ist.

Der Theologe des undogmatischen und mysterienlosen Christentums kann trotz dieses seines Standpunktes als Psycholog und Historiker der Menschheit, wie sie war und ist und sein wird, nicht verkennen, daß jene Mysterientheologie einen richtigen Blick für die Wirklichkeit hatte, indem sie den Schwachen Milch und den Starken feste Speise darbot. Hebr. 5, 11—6, 2.

Die Mysterienreligion der alten und der heutigen Kirche darf den großen Apostel vollkommen für sich in Anspruch nehmen, der sich verpflichtet fühlte, allen alles zu werden und darum mit den Kindern wie ein Kind, mit den Männern wie ein Mann reden zu müssen glaubte, bis alle zum Vollalter Christi herangereift wären. Jedenfalls ist der Blick der Mysterienreligion richtiger und ihr Anspruch berechtigter als die Ansicht jener, die meinen, es sei heute oder zu irgendeiner Zeit den Menschen möglich, ohne die unteren Stokwerke auf die geistige Höhe des Gottestempels hinaufzukommen und ohne Kindheit und Wachstum sofort zum reifen Vollalter im Reiche Gottes zu gelangen. Das hohe Kapitel, in dem Paulus (nach Harnacks eigenem Urteil) das Wesen des Christentums in seiner Kraft und Blüte offenbart, ist auch die magna charta der »Stockwerktheologie« im Sinne der katholischen Mysterienreligion. 1 Kor. 13.

Das tiefsinnige Kapitel Röm. 8, in dem Paulus von anderer Warte aus das Gewaltigste und Innigste, Tiefste und Weiteste im Christentum darlegt, ist zugleich die Magna charta der katholischen Sakramentsreligion und das hohe Lied der Vermählung von Geist und Natur, von Gott und Schöpfung — ohne Trübung des einen und ohne Wesensbeeinträchtigung des anderen. Erscheinung und Oberfläche sind so wesentlich wie Kern und Mark; das Angesicht Jahwes ist selber Gott, der Hauch seines Mundes ist selber Gott, Kraft und Mitteilung der Gottheit. Darum ist auch das Sinnbild keine Entgeistigung und das Werkzeug keine Entkräftung des Göttlichen im Evangelium.

Die Sakramentsidee gehört zum Wesen des Christentums, weil die Erscheinung und das Wort, das Bild und das Zeichen zum Wesen der Wahrheit gehört. Das Leben der Wahrheit besteht darin, daß sie sich im Bild und Ausdruck ausprägt. Erst dadurch ist die Wahrheit lebendige Wahrheit, tatkräftige Weisheit. Die Lebendigkeit unseres Denkens und Erkennens ist anderseits

dadurch bedingt, daß wir die Wahrheit aus ihrer Verkörperung, Versinnbildung, Zeichensprache zu gewinnen trachten. Was einfach hingenommen wird, ist nicht wahrhaft erkannt. Nur wer sich die Wahrheit und die Wahrheiten in schwerem Ringen mit dem Material erkämpft, hat wirkliche Erkenntnis gewonnen. Allerdings: je nach der Beschaffenheit des Geistes kann dieselbe Erscheinung das eine Mal Offenbarung des Wesens, das andere Mal Verhüllung desselben sein. Der Wille gewinnt ebenso die geistige Wirkung und Gottesgemeinschaft nicht immer am leichtesten, wenn er sie ausschließlich und unmittelbar ins Auge faßt, sondern oft wirksamer durch den Gebrauch von werkzeuglichen Mitteln. Es ist ähnlich wie mit der Gottesliebe: sie wird oft reiner und kraftvoller geübt, wenn sie als Dienst des Nebenmenschen geübt wird oder als Opfer und Geduld in erdrückendem Leid, in scheinbarer Gottverlassenheit, als wenn sie in der Glut der Andacht mit Wonne betätigt wird.

Der Weg durch die werkzeugliche Handlung ist vielfach erfolgreicher hinsichtlich der energischen Betätigung des Zweckes als die unmittelbare Inangriffnahme des Zweckes. Der Umweg, um auf steile Höhen zu gelangen, ist nur ein Umweg, wenn das Ziel aus dem Auge verloren wird. Die Bergeshöhe wird meist sicherer und rascher erreicht, wenn sie nicht auf der kürzesten Linie erstrebt wird. Die Apologie der Sakramentes liegt in der Erkenntnis, daß der Kern des Daseins die Tätigkeit und die Beziehung ist, nicht die Substanz und die Masse.

6. Mit dem Christentum war eine Religion in die vom Römerreich entnationalisierte Völkerwelt eingetreten, welche sie für ein neues Volkstum, für eine höhere Nationalität in Anspruch nahm; zum Geschlechte Gottes sollten die Menschen im Christentum wiedergeboren werden. Als Gottesvolk sollten sie wiederfinden, was sie als Abkömmlinge ihrer großen nationalen Stammväter und Heroen unwiederbringlich auf Erden verloren hatten. Harnack nennt das Christentum in dieser Hinsicht »eine Botschaft von dem neuen Volk und dem dritten Geschlecht«. »Dieses geschichtliche und politische Bewußtsein der Christenheit« habe als wichtige Kraft der Anziehung und Ausbreitung gewirkt. Christus wird als der Stammvater dieses neuen Volkes betrachtet, in das alle anderen aufgenommen werden sollen.

Es ist die von Anfang an lebendige Empfindung der Katholizität, der Weltbedeutung und Bestimmung zur Weltherrschaft. Auffallend erscheint nur, daß dieses Bewußtsein so früh und so kühn auftritt, obgleich es im Widerspruch mit der kleinen Anzahl der Christen stand, und weil es sich die Formen und Begründungen für seine hohen Ansprüche erst selber schaffen mußte. Das Selbstbewußtsein der Christen, ein neues Volk und ein höheres Geschlecht zu sein, wird dadurch verbürgt, daß es ihnen von Anfang an als Vorwurf und Brandmal der Menschen- und Staatsfeindschaft von den Gegnern entgegengehalten wurde. Der Vorwurf dieser Ächtung galt den Christen in schärferem Sinne als den Juden; denn diese waren wenigstens eine geschichtliche Nation. Harnack sagt mit Recht dazu: »Es ist erstaunlich. Man ist doch nicht darauf gefaßt, daß für das römisch-griechische Bewußtsein die Juden so stark sich von den übrigen Völkern und die Christen von beiden abhoben, daß sie sich als selbständige Geschlechter darstellten und in einer runden Formel so bezeichnet wurden. Eine größere Anerkennung konnten diese wie jene nicht erwarten, sowenig die Unterscheidung als Anerkennung gemeint war.« (202.)

Alles Starke und Selbstbewußte ist anziehungskräftig; der einzelne fühlte sich durch die Gemeinschaft des Gottesvolkes als Glied jenes Ganzen, welches der eigentliche Träger der Weltgeschichte, der Erbe der Verheißungen und der kommenden Weltherrschaft Gottes war. Der einzelne gewann dadurch ein heiliges Hochgefühl, »und zwar das umfassendste, vollkommenste und eindrucksvollste, das sich denken läßt«. Man gewann mit dem Christentum die ehrwürdige Ahnenreihe des Alten Testaments und einen göttlichen Adel, der sich in folgenden Gedanken ausprägte. »Erstens: Wir sind das älteste Volk. Zweitens: Die Welt ist um unseretwillen geschaffen. Unser Volk ist älter als die Welt. Drittens: Die Welt wird um unseretwillen erhalten; wir verzögern das Weltgericht. Viertens: Alles in der Welt ist uns untertan und muß uns dienen. Fünftens: Alles in der Welt, Anfang, Mitte und Ende der Geschichte, ist uns geoffenbart und für uns durchsichtig. Sechstens: Wir werden am Weltgericht beteiligt sein und selbst ewige Freude genießen.« (S. 178.)

Es ist verständlich, daß Männer wie Celsus den in dieser

unvermittelten Art auftretenden Ahnenstolz der Christen als Wahnwitz beanstandeten. Indem Harnack dieses Adelsbewußtsein als politisch-historisch kennzeichnet, erscheint es als die Erneuerung des politischen Messiasideals und seiner apokalyptischen Weltreichsherrlichkeit. Der tiefste Gedanke und der ernste Kern dieses Selbstgefühls kommt dabei nicht zur gebührenden Geltung. Es war vielmehr die innere Ewigkeit und Ursprünglichkeit, die ursächliche Kraft und überzeitliche Wahrheit der unendlichen Vernunft selber, was in dem Selbstbewußtsein der Gläubigen wirksam war. Es war der Logos, der sich in dem großen Schöpfungswerk und Heilsplan offenbarte. Die Christen empfanden es wie der Psalmist: »Annos aeternos in mente habui« (Ewige Gedanken trage ich in meinem Geiste). Die Kraft dieser inneren Wucht drückte nicht lastend nieder, sondern richtete den Geist in edler Wahrheitszuversicht auf. Der Christ fühlte sich als lebendigen Träger des Lichtes, als Theophoros und Christophoros im Gewoge der flüchtigen Alltagsmenschen. Die ewige Wahrheit machte auch ihren Bekenner uralt und unvergänglich jung zugleich. Die hohe Warte, von der er in die Vergangenheit zurückblicken konnte, machte ihn gewissermaßen zum Zeitgenossen und Zeugen der ältesten Zeiten, ja sogar des Anfangs der Völker und der Menschheit, sogar zum Zeugen der Schöpfung. Mit den hohen Himmelsgeistern konnte der gläubige Christ mit dem durch den Glauben geschärften Auge dem Schöpfer zujubeln, wie er durch das Wort seiner Weisheit das Licht aus der Finsternis, die Fülle der Wesen aus der Leere, die ehernen Gesetze des Wirkens aus der Wüste des Chaos hervorrief.

Von hier aus sind die drei Richtungen zu verstehen, in denen die Kirche ihr Adelsbewußtsein als Urvolk zur Darstellung brachte: »(1) Sie wies nach, daß sie wie jedes Volk ihre eigene Lebensweise habe. (2) Sie suchte zu zeigen, daß die philosophischen Erkenntnisse, Kulte und Politien der anderen Völker, soweit sie beifallswert seien, Plagiate an der christlichen Religion seien. (3) Sie begann, wenn auch nur in versuchten Ideen, politische Erwägungen anzustellen über ihre eigene aktuelle Bedeutung innerhalb des römischen Weltstaats.« — »Was irgendwo gut gesagt worden ist, das ist von uns genommen.« »Die Dreistigkeit dieser Behauptung verdeckt uns heute die Großartigkeit und Kraft des

Selbstbewußtseins, welches aus ihr spricht. Schon Justin hat jede richtige geistige Erkenntnis als christlich in Anspruch genommen, mag sie sich bei Homer, bei den Tragikern oder den Komikern oder den Philosophen finden. Daß bei solcher Erweiterung die ganze Betrachtung umschlägt und das Christliche in das allgemein Menschliche umgesetzt erscheint, ist ihm nicht aufgegangen, oder ahnte er es doch? Clemens Alexandrinus, der ihm ... folgt, ahnte es nicht nur, sondern er hat den Gedanken mit Bewußtsein verfolgt.« Auch die verwandten Riten und Kultushandlungen in den Mysteriengemeinden erklärte man als Plagiate oder als Nachäffungen des Teufels, um das Christliche schon vor seinem Hervortreten zu diskreditieren. (187—189.)

Der Gottes- und Vorsehungsglaube offenbarte zum ersten Mal den erklärenden Urgrund und Endzweck alles Seins; darum erschien er als die Wahrheit. Als solche ist er ewig, ursächlich, schöpferisch, ursprünglich. Die Wahngebilde der chaotischen Götter- und Dämonenmythen, welche ohnedies schon längst nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinn als bildlicher Ausdruck der monistischen Weltansicht verständlich waren, sind selbstverständlich Gebilde der Zeit, haltlos wie die Traumbilder; nur die Wahrheit und Vernunft, nur das Sittengesetz und sein Ernst sind uralt und unvergänglich. Das war der Gedanke, der sich in den anmaßend empfundenen Worten der alten Christenheit aussprach. Die Wahrheit ist das Älteste und Jüngste; sie ist der Anfang; ihr gehört die Zukunft. »Nicht ich bin stark, sondern die Vernunft und die Wahrheit.« (Zola.)

Der urchristliche Ausspruch war der Ausdruck eines sehr wahren und sehr modernen Gedankens, und zwar eines Gedankens, der dem modernen Entwicklungsaberglauben gegenüber zur Geltung gebracht werden muß. Die Vernunft und der Geist sind das erste und letzte, das Ursprüngliche und Unvergängliche, das Ursächliche und Endgültige. Niemals kann die Entwicklung zur Erzeugung der Vernunft aus Unvernunft, des Geistes aus dem Stoffe führen; denn sie selber als Entwicklung kann nur aus Keimen und Anlagen erfolgen, welche vom Denken erzeugt sind, kann nur nach Gesetzen und durch Wechselwirkungen vor sich gehen, welche von der Weisheit des Geistes erfunden und zur Geltung gebracht werden, kann nur Endziele wie Früchte zur

Reife bringen, welche einem wertschätzenden Willen als erstrebenswert erschienen. Die Entwicklung und ihre Form, die Zeit, hat den Geist, die Vernunft, den Gedanken und Willen zum Erzeuger, nicht umgekehrt. Veritas non filia temporis, sed tempus filia veritatis. Sie lebt vom Gedanken und Willen, aber sie erzeugt ihn nicht.

Dem Vorgang des Evangelisten Lukas folgend brach sich früh der Gedanke Bahn: Wie das römische Kaisertum und Weltreich die Bürgschaft des Friedens in der Völkermenge ist, so ist das Christentum die dem Weltreich entsprechende Weltreligion. Der Katholizität der römischen Rechtsordnung im Äußern solle die Katholizität der wahren Religion und Sittlichkeit im Innern entsprechen. Melito und Origenes formulierten das Verhältnis von Christentum und römischem Weltreich in diesem Sinne. Allein die Christenverfolgungen begünstigten jene Anschauung, welche der alten jüdischen Apokalyptik entsprach und in dem römischen Weltreich das Reich des Bösen, der Gottesfeinde und des Antichrist sah.

Aus allem, was uns Harnack über das politisch-historische Selbstbewußtsein der alten Christenheit als das uralte Gottesvolk und als das neue Gottesreich mitteilt, geht hervor, daß das Wesentliche der mittelalterlichen Kirchen- und Papstgewalt aus Keimen hervorgewachsen ist, die nicht vom Kapitol des heidnischen Rom, sondern aus der Gedankenwelt des Alten und Neuen Testamentes stammen. Der kirchliche Katholizismus ist demnach doch nicht richtig gekennzeichnet, wenn man ihn mit Harnack als eine Weiterbildung der römischen Weltherrschaft und Staatsidee mit religiösem und christlichem Einschlag erklärt. (Wesen des Christentums 153—164.) »Der Papst, der sich König nennt und Pontifex maximus, ist der Nachfolger Cäsars. . . . . Er beherrscht ein Reich; also ist es auch ein Versuch mit untauglichen Waffen, dieses Reich bloß mit dem Rüstzeug dogmatischer Polemik anzugreifen. . . . Die Kirche muß (nach katholischer Ansicht) wie ein irdischer Staat regieren. . . . Wie der morgenländische Katholizismus in mehr als einer Hinsicht zutreffender in die griechische Religionsgeschichte eingestellt wird als in die Geschichte des Evangeliums, so muß der römische (Katholizismus) in die Geschichte des römischen Weltreichs eingestellt werden.« (163.)

7. Die Anziehungskraft des alten Christentums lag endlich auch darin, daß es als die Religion des heiligen Buches und der erfüllten Geschichte erschien. Harnack hat in diesem Ausdruck eine tiefsinnige Übersetzung für jenen Vorzug gegeben, der als Apostolizität der Kirche ihre Unerschöpflichkeit und Lebendigkeit im Zeitenlauf zum Ausdruck bringt, im Wechselspiel von Weissagung und Erfüllung, von Ziel und Vorbereitung. Das Christentum sei nie im Sinne des Islam (oder des Calvinismus) eine Religion des Buches gewesen, allein ein Buch von der einzigartigen Gewalt wie das Alte Testament mußte im Christentum allzeit eine Weltmacht bedeuten. »Welche andere Religionsgemeinschaft konnte ein ähnliches Buch aufweisen! Wie überwältigend mußte der Eindruck bei Griechen, bei gebildeten wie ungebildeten, sein und bleiben, nachdem man es kennen gelernt hatte! Mochten auch noch so viele Einzelheiten befremdlich oder anstößig sein: das, was belehrte und begeisterte, wog sie reichlich auf. Allein schon das hohe Alter . . . entschied für seinen unvergänglichen Wert; das aber, was man in ihm las, erschien teils als eine Welt von Geheimnissen, teils als ein Kompendium der tiefsten Weisheit. Durch den unerschöpflichen Reichtum des Stoffs, seine Mannigfaltigkeit und Vielseitigkeit erschien es wie ein zweiter Kosmos, eine zweite Schöpfung, der Zwilling der ersten. Das war sogar der stärkste Eindruck: daß dieses Buch und das Weltganze zusammengehören, war die verbreitetste Meinung unter den Griechen, die von dem Alten Testament berührt waren. Mochten sie über das Buch noch so verschieden denken: daß es eine Parallelschöpfung zur Welt sei, so groß und umfassend wie sie, und daß beide Größen auf einen Urheber zurückgehen, erschien auch den Gnostikern und Marcionisten das sicherste.« (204. 205.) Kraft und Einfachheit in der Sprache, das erschien Tatian als der Vorzug des heiligen Buches. Die Klarheit der Weltschöpfung: sein zweiter Vorzug; weder Philosophie noch Mythus. Die Weissagungen der dritte; die Reinheit und Hoheit der Gebote sein vierter; die alles durchdringende Alleinherrschaft Gottes der fünfte Vorzug. — Später schätzte man es als die Fundgrube und Rüstkammer für alles, was man zum Aufbau des Gottesreiches nötig hatte.

Es war wie ein Herrschergefühl der unheimlichsten aller

Gewalten gegenüber, der Zeit und dem Schicksal, vor denen sogar der Olymp bebend das Haupt verhüllte. Der Christ wußte sich als Gotteskind sicher in der Obhut des Weltschöpfers. Mit klarem Blick durchdrang der Allwissende alle Zeiten; die Schicksalsmächte waren ausnahmslos die Vollbringer seiner Ratschlüsse; diese aber waren Liebe. Der Christenglaube wußte es: Die Zeiten können nichts bringen als die Erfüllung der ewigen Ratschlüsse und der heiligen Weissagungen. Adesse festinant tempora! Die Schicksalsmächte können nichts anderes wirken als die Vollbringung der hohen Ziele, welche unendliche Liebe der Menschheit gesteckt hat. Liebe ist es, was aus den messianischen Weissagungen spricht, aber die Liebe eines Gottes und darum starke Liebe, die nicht in schwächlicher Zärtlichkeit schont, sondern in rücksichtsloser Güte durch die gewaltigsten Spannungen und Gefahren hindurch zu den höchsten Endzielen ruft. Die Liebe, die aus den Weissagungen spricht, will nicht nach der Schwierigkeit und Steilheit des Weges, sondern nach der Erhabenheit des Zieles und der Kraft gemessen sein, zu der sie in der hohen Schule prophetischer Weissagung, Zucht und Begeisterung die Gläubigen erzieht.

Dieses Hochgefühl wäre dem alten Christentum unerreichbar gewesen, wenn es ein Synkretismus, eine Religionsmischung, eine Zusammenschmelzung fremder Elemente gewesen wäre: complexio oppositorum! Im katholischen und apostolischen Wesen des Christentums lag gerade das hohe Bewußtsein begründet, im Gegensatz zu allen anderen Religionsphilosophien und Mysterien keine Vereinigung des Vielen und Fremden zu widernatürlicher Einheit, sondern vielmehr Überfülle des Reichtums aus urwüchsiger Grundkraft und Einheit des Gottesglaubens zu sein. Gerade deshalb wurde die Allgemeingültigkeit und Überzeitlichkeit der Gottesreligion so stark und stolz gefühlt, weil sie als die lebenskräftige Wurzel der ganzen unerschöpflichen Mannigfaltigkeit religiöser Lehren, Gebote, Gnadenmittel, Heilskräfte erlebt wurde. Sowohl der religiöse Monismus, wie er im griechischen Polytheismus hervortritt, wie der religiöse Dualismus, dessen klassische Erscheinung die persische Mazdareligion war, versuchten im Neuplatonismus und im Manichäismus die höchste Steigerung ihrer Kraft, um dem religiösen Bedürfnis der Zeit zu entsprechen. Von

ihnen gilt, was Harnack mit Recht als Synkretismus darlegt: »Man mußte den religiösen Apparat steigern, teils um alles mögliche Alte und wertvoll Scheinende noch unterzubringen, teils weil das Einzelne nicht kräftig genug erschien und man durch Häufung zum Ziel zu kommen hoffte.« (23.)

Ganz anders im Christentum. Man wußte und fühlte es: der eine Gott und Schöpfer war stark genug, um der verwirrenden Fülle der Dinge gegenüber die überragende Hoheit der Schöpfermacht und Vorsehung zu wahren. Seine Erlöserliebe und Erlösungstat war nicht minder stark genug, um sich trotz der unerschöpflichen Fülle der Heilsmittel und Heilstaten im einzelnen als das Sakrament in allen Sakramenten, als die Gnade aller Gnaden, als der Allein-Gute unter allem Heiligen zu wahren. Diese Stärke hatte der Gottesglaube gerade im Evangelium Jesu wieder von neuem und für immer gewonnen. Durch die Betonung der unmittelbaren, geistig lebendigen und liebevollen Gegenwart Gottes in der Welt, unbeschadet seiner unendlichen Erhabenheit über ihr, war alles zum Sinnbild und Werkzeug der Erlösung und Vollendung geweiht, weil alles ein Gedankenwerk und Abbild des Schöpfers, eine Spur seiner Weisheit und Güte war. »Der Geist Gottes erfüllt den Weltkreis;« darum ist alles bereit und befähigt, zum Werkzeug seiner Gnade, zu einem Sproß der Jakobsleiter zu werden. »Er macht die Stürme zu seinen Boten, die Feuerflammen zu seinen Knechten.«

Die Geistesstimme Jahwes ist eine und wirkt in allen Elementen, in den sieben Ordnungen der Welt; diese tiefe Lehre des heiligen Buches sah die Christenheit in den sieben Geheimnissen der Gnadenordnung erfüllt. Gen. 1; Ps. 28/29; Jes. 11. »Obgleich die Weisheit nur eine ist, vermag sie doch alles; in sich selbst unveränderlich beharrend, erneuert sie alles, von Geschlecht zu Geschlecht heilige Seelen erfüllend, Freunde Gottes und Propheten mit Geist begabend . . . Denn in ihr ist ein Geist: denkend, heilig, einzig und doch vielfältig, fein, beweglich, durchsichtig, unbefleckt, klar, unverletzlich, Wille des Guten, durchdringend, unwiderstehlich, wohltätig, menschenfreundlich, fest, vollkommen, bedürfnislos, alles vermögend, alles überschauend, hindurchdringend durch alle Geister, die vernünftigen, reinen und feinen.« Sap. 7.

Es ist wahr: Harnack nimmt von dem allumfassenden Synkretismus der Religionsentwicklung einzig und allein Jesum und sein Evangelium aus und anerkennt die Tatsache, daß die Kirche nie auf das Evangelium verzichtet habe, wenn sie auch noch so viel Fremdes und Entgegengesetztes zum Evangelium hinzugefügt habe. Allein dieses Evangelium wirkte nach Harnacks Urteil nicht als das lebendige Wesen des Christentums in voller Lebenskraft und verhielt sich zu den übrigen Formen, in denen das kirchliche Christentum eigentlich lebte, nicht wie das Leben zur Rinde, die es selbst erzeugt, sondern wie der Gefangene zu dem Kerker, wie das Kleinod zu seinem Verschluß. Darum das Verhältnis des Synkretismus und der complexio oppositorum. Es kann dieses Verhälthis allerdings vorliegen, aber nicht anders als beim Menschen selber, dessen Erlösung und Vollendung die Religion sein will. Auch der Mensch, der Stoff und Geist, Sinnlichkeit und Sittlichkeit, Selbstsucht und Liebespflicht, Gebundenheit und Freiheit, Tier und Engel, Satan und Seraph in sich vereinigt, kann wegen dieser Vereinigung als das synkretistische Ergebnis fremder Elemente und unversöhnlicher Gegensätze, als complexio oppositorum betrachtet werden. Der Monismus und der Dualismus sind wohl kaum imstande, den Mikrokosmos Mensch bei unbefangener und voller Würdigung der Mächte, die in ihm wirksam sind, anders zu beurteilen als wie den Zusammenfluß fremdartiger Urkräfte. Aber im monotheistischen Gottesglauben der Jahwe- und Christusoffenbarung ist dies anders; da ist gerade der Mikrokosmos Mensch wegen seiner die ganze Schöpfung in einer Natur zusammenschließenden Eigenart das Ebenbild des Schöpfers. »Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis, damit er herrsche über alle Geschöpfe!« Die Fülle der Kräfte, Vorzüge und Beziehungen in der Einheit des Wesens und Lebens ist das Abbild Elohims, des Dreieinigen; sie ist auch der Grund für die Lebensaufgabe der Herrschaft über alle Wesenskräfte durch die Weisheit und Liebe — im Menschen selbst und in der Welt. Die Fülle der Ideen, der Gedankenbilder und Schöpfungskräfte in Gott ist die Epiphanie seiner geschlossenen Einheit, seiner geistigen Selbstmacht. So ist auch sein Ebenbild, der Mensch, nur von unten und außen betrachtet, eine Zusammensetzung von Gegensätzen; von oben und innen betrachtet ist er das Meisterwerk

der Schöpfung, aus einem Guß, in dem der Leib zur Erscheinung der Weisheit und zum Werkzeug der Liebe verklärt ist. Allerdings ist diese Einheit zugleich Wesen und Leben, Gabe und Aufgabe. Sie kann darum verloren gehen oder nicht zur Vollendung kommen, wenn die Kraft und Pflicht der Selbstbeherrschung und Selbsterhebung nicht erfüllt wird. Allein dem Schöpfungsplan zufolge ist der Mensch nicht eine Summe von Gegensätzen, sondern die schönste Entfaltung der gottebenbildlichen Einheit zum vollen Reichtum ihrer wesenhaften und frei zu gewinnenden Vorzüge.

So ist das Christentum als solches die Auswirkung des Evangeliums zur Fülle seiner Aufgaben und Kräfte, wie sie zur Erscheinung kommen müssen, sobald das Evangelium als Grundwahrheit und Grundgebot der Liebe mit den verschiedenartigen Bedürfnissen und Verhältnissen in Beziehung tritt. Es kann einer Zeit, Richtung oder Seele, auch einer Gemeinschaft die innere Einheitskraft verloren gehen, welche die Fülle des Einzelnen, die Menge der Formen in dem Verhältnis lebendiger Unterordnung unter den Grundgedanken und Endzweck des Gottesreiches hält und verwertet. Das ist dann ihre eigene Schwäche und Schuld, wie die Revolution im Staate oder der Aufruhr des Fleisches wider den Geist.

Lebendige und kraftvolle Beziehung ist, wie der dreieinige Gottesbegriff des Offenbarungsglaubens lehrt, das Geheimnis der Wirklichkeit und der Vollkommenheit, der Sinn dessen, was ist und was werden soll. Darum ist jede Absonderung und Loslösung aus der richtigen Beziehung die Zerstörung und Entwertung der Dinge. Was in der richtigen Wechselbeziehung Einheit und Leben war, wird durch deren Lockerung und Lösung zum Spiel der Gegensätze und zum Rätsel, zur complexio oppositorum. So ist es auch mit dem Christentum; das Evangelium lebt in allen Formen und durch alle Formen des religiösen Bedürfens und Lebens, wenn es nur selber als der beherrschende Geist, Grund- und Endzweck aller erfaßt und betätigt wird — in der vollen Stärke und Reinheit des Grundsatzes Jesu: Niemand ist gut als Gott allein.

Sach- und Namen-Übersicht.

A

Aaron 433
Abänderungstrieb 241
Abendland 290
Abendmahl 128. 171. 174. 669
Aberglauben 234. 277. 363. 432. 558. 562. 566. 664. 667
—, naturalistischer und positivistischer 568
— und Gewaltsystem 567
Abgaben 77
Abgründlichkeit 50. 51
Ablaß 147
Ablehnung aller Religion 298
Ableitung des Vielen aus dem Einen 225
Abraham 439. 441
Abstammungslehre 245
Abstinenz 246
Abstraktion 41
Abtötung 93
Abwendung von Gott 581. 582. 584. 592
Actus purus 18. 27
Addibuddha 18
Adickes 328
Advent 415
Adytias 228
Aegypten 5. 13. 28. 168. 449. 456
Aeskulapreligion 662
Aethersubstanz 326
Aeußerlichkeit 31
Afrika 29
Agni 28
Agnostizismus 187. 263. 273. 274. 300. 372. 376. 433
Ahab 451
Ahnen 504
Ahnendienst 498
Ahnengeister 495 f.
Ahuna-Vairya 229
Ahura-mazda (Schöpferwille) 229
Aktivismus 478
Aktivität 465. 471. 530
Aktualität 188. 221. 223. 391. 469
Albert d. Gr. 299
Albi 464
Alexandriner 303. 338
Alleinherrschaft 162
— Gottes 684
Alleinseligmachend 132
Allmacht 34. 602. 605 f. 610
Allgeist 18
Alltagsmenschen 681
Allursächlichkeit 125. 218. 456. 562. 563
Allvater 228
Allwesen 23
Allwirklichkeit 331. 430
Allwirksamkeit 33. 45. 118. 126. 150
Altar 144
Altes Testament 213. 431. 451. 454. 456
Altruismus 203
Almosen 9. 134. 460
Amerikanismus 361. 398 f. 468
Animismus 280 f. 495
Amsterdam 267
Amun 227
Amos 454. 551
Amyot 58
Anarchismus 153. 289
Ânanda 11
Anbetung Gottes 574
Andachtsformen 574
— mittel 562
Angers 361
Anjou 265
Anonymität 352
Anpassung 241. 245. 247
Anschaulichkeit, mech. 255
Anschauung Gottes 203
Anselm 299
Anstand 78 f.
Anthropologie 24
Anthropomorphismus 158 f. 234
Antichrist 288. 379. 683
Antichristentum 152. 297
Antinomismus 111
Antipoden 242
Antiprotestantismus 546
Anziehung u. Abstoßung d. Kräfte 247
Anu 227. 436. 448
Aphrodite 229
Apollinaris 336
Apollo 230. 436. 662
Apologet, dessen Aufgabe 353
Apologetenschule 221
Apologetik 303. 479. 520
Apologie 235
— des kathol. kirchl. Christentums 352
— des Sakramentes 679
Apostel 104. 113. 149. 454
Apostolat 142
Apostolizität 684
Arbeit 162. 222. 384. 387. 389. 390. 401. 402. 407. 410. 414. 502. 510. 515. 606
Arbeit, ein Beweis des Geistes 402. 404
Arbeit, Gottesdienst 409
Arbeitsnachweis 664
Arbeit, Strafe 410
Arbeitswoche 446
Arbeit und Besitz 385
Ares 229
Arianismus 335. 338. 357
Arier 505. 508
Aristoteles 193. 220. 231. 242. 289
Arkandisziplin 675
Armenier 362
Armenpflege 460
— u. Krankenpflege 664

Armut 92. 387 f.
Armutsideal 388
Ârtabhâga 8
Artgedanke 213
Arupa Loka 28
Aryaman 227
Asien 29
Askese 5. 311. 315. 376. 380. 502
Asketen 4. 10. 14. 20.
Asketismus 290. 514
Assur 435 f. 555
Assyrien 538
Assyriologie 444. 458. 538
Astralkörper 24
Astronomie 15. 525
Asura 227 f.
Athanasius 303. 337. 380
Atheismus 152.156.269.544
Athene 230
Atlantis 28. 30
Atma 24 f. 509
Âtman 6. 8. 13. 17. 62. 228. 510
Atom 647
— Entstehung 525
Atomismus 157
Aufeinanderfolge der Erscheinungen 226
Auferstehung 170. 373
Aufgaben (u. Tatsachen) 390
Aufklärung 316
Auflösung des Stoffes 30
Aufrichtigkeit 68. 89
Augustin 47. 51. 115. 214. 233. 248. 302. 303. 353. 380. 421. 676
Augustinerschule 47
Augustus 286
Außenwelt 14. 187. 196. 243. 266. 274. 275. 383. 423. 671
Aust 364
Auswahl 245
Autonomie 121. 194. 205. 222 f. 345. 347 f.
Autorität 106. 214. 216. 266. 290. 304. 340. 353. 354. 472. 476. 478 f. 482. 486. 487. 567. 634. 672.
Autoritätsglaube 229
— prinzip 310
— religion 673
— und Überzeugung 491
Avataras 513
Avitchi 27 f.

B

Babel 425. 429. 440. 442. 449. 451. 456. 463
Bab. Schöpfungsgeschichte 431
Bab. Urkunden 439
Babylonien 439. 538
Bako, Roger 465
Baldur 229
Barmherzigkeit 67. 666
Bannflüche 450
Barnabas 664
Basile 95
Basilius 353
Baumgarten 364
Baumstark 316
Bautz 351. 579
Bazillen 641
Beauvais 275
Bedrückung 92
Bedürfnis 95
Begehrenslosigkeit 46. 89
Begierde 15. 51. 68. 75. 92
Begierdeseele 24. 26
Begierdetaufe 134. 140
Begierlichkeit 65. 75
Begriffsbildung 211
Begriffsklötzchen 190
Beispiel 90
Beistand des Hl. Geistes 484. 487
Bekehrung 126. 590
Bekennermut 154
Bekenntnisglaube 320
Bel 227. 436. 448
Belehrung, unmittelbare von Gott 104. 473. 485. 486
Berg der Himmelfahrt 170
Bergpredigt 411. 630
Bernhard, hl. 120
Beruf 122
Berufsleben 411
Besitz 72. 122. 124
Besonnenheit 73
Bestehen, ewiges in sich selbst 207
Bestimmtheit 253. 328
Bethsabee 451
Bethlehem 168. 420
Beteiligung an der wissenschaftlichen Arbeit 162
Bettelorden 385
Beweger 231
Bewegung 648
—, auf- und absteigende 29. 74
Bewegung, fortschrittliche 399
Beweisgründe 488
Bewußtsein 6. 21. 26. 33. 198. 274. 323. 331
— vorstellendes 257
Bhoktar 9.
Bibel 425. 429. 440. 461. 463
Bibel-Babel-Literatur 614
Bibelkritik 109. 440
— fortschrittliche 467
Bibelkommission 616
Bibel u. Babel 538. 614. 624
Bibelwissenschaft 466. 615
Biel, G. 137
Bilder 54
— verehrung 433
Bildungsformen 253
Bileam 439
Biographik 288
Biologie 15. 19. 245. 530. 532. 619
Blankmeister 320
Blondel, Maurice 206. 220
Bluttaufe 140
Böse, das 9. 14. 31 ff. 583
—, innerer Grund desselben 560
—, Kampf gegen 200
Boghyam 9
Bombay 3.
Bonn 152
Bonomelli 365. 546
Brahma 17. 19 ff. 62. 228. 508. 509 ff.
Brahman 8 ff.
Brâhmana, der 100 Pfade 8. 9. 69
Brahmane 6. 8. 9. 13. 16. 69
Brahmanismus 16. 20. 61. 228. 510 ff. 635
— priesterlicher 507
Brahmasûtra 18
Braun, Dr. 306. 474
Breda 265
Breslau 522
Brih 21
Brihadâranyaka Upanishad 9
Brot, geheimnisvolles 170. 230
Brot und Wein, Gabe der chthonischen Götter 230
Brotvermehrung 172
Brunetière 290
Buchstabenreligion und Scheinheiligkeit 633

Buddha 6. 7. 10 ff. 20. 26. 30. 69. 342. 350. 375. 513. 633. 634
Buddhi 25 f.
Buddhismus 1—20. 228. 305. 375. 497. 498. 504 512. 513. 635
— ceylonischer 11
— chinesischer 497
— esoterischer 15. 18 f. 31
Buddhisten 20
Bücherzensur 464
Büchner 322. 640
Büssen, brahman. 9
Bumüller 322.
Bundeslade 447
Bußdisziplin 581. 662
Buße, Wertschätzung derselben 125. 590
Bußpflicht 168
Bußsakrament 136. 590
Bußübungen 122
Byzantinismus 628
— und Islam 338. 357

C

Calixt, Georg 106.
Calvo 106
Calvin 106
Calvinismus 101 ff. 138. 684
Çañkara 17. 19
Çañkaraâçârya 19
Caprivi 156
Carnegie, Andrew 413
Cathrein 365
Celsus 70. 336. 663. 667. 672. 680
Chaldäa 5. 28
Chalmers 40
Châlons 399
Chamberlain, Houston Stewart 624
Chaos 230. 281. 431. 432. 525. 644
Charakterbild Jesu 624
Charakterbildung 188. 203. 515
Charaktere 610
Charismen 667
Chemie 525
Chicago 152. 489
Childers 11
China 58. 59. 61. 85. 96 281. 291. 493. 497. 498 500. 511
— Reichsreligion 227. 493
Christentum 2. 15. 33. 34. 63. 180. 221. 286. 298. 318. 334. 357. 375. 383. 392. 393. 437. 471. 472. 476. 478. 500. 502. 518. 519. 521. 596. 623. 657 f. 662. 666. 667. 672 ff. 683. 688
— als Weltreligion 683
— byzantin. 339
— Christi 366. 371. 463. 472
— des Geistes 519
— Kämpfe des 334 ff. 365
—, kirchliches 417. 472
Christenverfolgung 683
Christine, Königin von Schweden 269
Christologie 97. 337. 624
Christophorus 177. 383. 681
Christus 63. 82. 97 ff. 108 ff. —124. 126. 131 134. 135. 137. 140. 142. 336 348. 350. 355. 383. 385. 394. 401. 411. 415. 417. 424. 429. 500. 575. 585. 596. 626. 630. 633
Christusbild des Glaubens 637
— eines Kulturphilosophen 628, 637
Christus für uns und in uns 149
Christusglaube 183. 342. 350
Christusproblem 624
Christus und der Besitz 386
Christus u. d. Kultur 382 ff.
Clausiussche Gesetz 326
Clemens Alex. 675. 682
Cöln 363
Coisy 361
Commers Jahrbuch 592. 593
Complexio oppositorum 657. 674. 685. 688.
Confutse 65. 70. 93. 493. 497. 498. 502
Cornely S. J. 466
Coßmann 243
Cremona 546
Çriñgagiri 20
Cyprian 134

D

Dämonen 27. 289. 663
— glaube 663
— herrschaft 661
Dämonenmythen 682
Damascius 336
Danaiden 129
Daniel 109. 114. 418
Darwin 3. 241. 322
Darwinismus 15—24. 405. 408.
Dasein 21. 607
— Gottes 591
David 451
Deismus 157
Délattre 361
Delft (Beschlüsse) 269
Delilah 446
Delitzsch 129. 133. 135. 429. 430. 433. 439. 441. 443. 445. 446. 447. 450. 451. 453 538. 621
Demut 77 ff. 370. 376. 379. 380
Demut und Selbstentäußerung, Bedeutung nach Lao-tse 77.
Denifle, Heinrich P. O. Pr. 546. 548
Denis, Ch. Abbé 399
Denken 47. 163. 212. 223. 265
— (nach Kant) 196 ff.
Denken und Wollen Gottes 248
Denknotwendigkeit 199
Denk- und Machtsprüche 626
Denk- und Willenskraft 85
Denzinger 303
Descartes René 264. 265. 268
Deszendenztheorie 3. 15. 22
Deussen 8. 9. 20
Deus Soter 660
Deuteronomium 457. 466
Deutschland 3. 151. 159. 219. 220. 353. 463. 474. 604
— Österreich 395
Devachan 17. 25 ff. 32. 35
Devayâna 17
Dhamma 6 11
Dhammapadam 69
Dhyan Chohan 30. 33
Dialektik 34. 265
Didio 350
Dionysos 229. 262
Dogma 300. 380. 468
Dogmatik 300
— buddhistisch 5

Dogmatiker des undogm. Christentums 370
Dogmatismus 377
Dogmengeschichte 397
Doktoranden 163
Doktrinarismus 338
Donnersöhne 420. 452
Dordrecht 269
Dorner 109. 113 ff.
Drechsel 293. 294. 297. 299. 302. 304. 305. 309. 310. 316. 317
Dreieinigkeit 61 ff. 224. 227. 242. 302. 337
Dreieinigkeit, nach Häckel 640. 642
Dreiheit, von Potenzen in Gott (nach Lao-tse) 55
Dreipersönlichkeit 208. 355. 574
Druckempfindung 255
Dualismus 157. 218. 572. 687
— religiöser 685
— von Geist und Stoff 320
Du Bois-Reymond 530. 645. 651. 653
— sieben Welträtsel 642
Duchesne 361
Dunkelmänner 392
Duns Scotus 123. 214. 268
Du Prel, Karl 315
Dwaraka 20
Dyas 57
Dyaus 227
Dynamismus 157
Dyu-pitar 281. 506

E

Ea 436, 448
Ebenbild Gottes 145. 401. 409. 410. 458. 635
Ebenbildlichkeit des denkenden und wollenden Geistes 611
Egoismus 280. 461
Ehe 100. 135. 446
Ehrhard, A. 358. 364. 396
Eigenschaften des Taò 43ff.
Eigentum 385. 412
Einbildung 259. 261. 432
— svorstellungen 671
Eine, das als Urgrund von Allem 230
Einfachheit 83
Einfalt, weise 83. 86
Einheit 79. 89. 192. 225
Einheit d. Evangelien 166 ff.
Einheitsprinzip 80
Einheit v. Ideal u. Real 373
Einsicht 489
Einsiedler 9
— leben 511
Einzelexistenz 33.
— güter 75
— persönlichkeit 213 ff.
— wesen 215
El 443
Ekstase 286
Ekklesiastikus 96
Elektrizität 403. 528
Elemente, ruhende und zündende des Evang. nach Harnack 369 ff.
Elias 418. 451 452
Elisabeth v. d. Pfalz 269
Elohim 433. 687
Elsaß 362
Emanation 55. 62. 338
Empfänglichkeit 91
Empfängnis, jungfr. 167
Empfindung 323. 648. 653
—, eine Grundeigenschaft der Atome 643
Empfindungsinhalt 211
Empirismus 187. 327. 373. 376. 496. 677
—, selbstgenügender 499
Endvollendung 125
— zustand, nach brahm. Auff. 6
Energie 18. 71
Engel 217
England 3. 16. 363. 463. 505 604
Enos 439
Entäußerung 94
Enterbte 390
Entpersönlichung 511
Entropie 326
Entscheidung, ob Hingabe an die Körperlichkeit oder Geistigkeit 31 ff.
Entstehung des Leidens (nach dem Buddh.) 14
Entsündigung 284
Entwicklung 2. 10. 15. 21. 22. 27. 29. 74. 218. 221. 239. 251. 252. 253. 254. 340. 455. 597. 599. 614. 639. 683
Entwicklung der Bibel 462
Entwicklung der Persönlichkeit 391
Entwicklungsaberglaube 682
— einheit 22
— gesetz 25. 271.
— idee bedeutet eine tiefere Würdigung der Ursächlichkeit 243. 464
— lehre 243. 245. 247. 405. 406. 431. 486. 619. 689 (s. Darwinismus u. Deszendenzth)
— des philos. Buddhismus 3. 15. 16. 19. 22
Entwicklung und Fortschritt der Menschheit (buddhist. Phil.) 28.
Enzyklika über die Heil. Schrift 320
—, Wiederbelebung der thom. Philosophie 220
Enzyklopädie 220
Epiktet 336
Epiphanie 687
Episkopat 672
Erbarmung 135
Erbsünde 99. 112. 309
Erde 23. 35. 43. 56. 73. 227. 494
Erdenleben 35
Erdgebundene 26
— prinzip 494
Erfahrung 201. 211. 240. 268. 272. 322. 432
Erfahrung, relig. 98
Erfahrungsvorstellungen 671
— welt 199
— wissenschaft 645
Erfindung 403
Erfolg 76. 89
— losigkeit 80
Erhaltung der Kraft 25. 524
Erinnerung 26
Erkenntnis 11. 12. 14. 201. 212. 288. 679
— leben 477. 594
— prinzip 195. 322
— problem 263
—, selbsterlebte 369
—, synthetische 265. 368 f.
— theorie 359
Erklärungsgründe 202
Erleben des Evangeliums 378 ff.
— Gottes 381
Erleuchtung 58
Erlöschen (Nirwana) 12

Erlöser 48. 145
Erlösung 7. 10. 12. 17. 34. 35. 302. 335. 369. 498. 509
Erlösungsbedürfnis 200
— lehre 301. 337
— religion 5. 661
Ernährung der Lebewesen 245. 647
Erneuerung in Christus 415
Eroberung, geistige 163. 164. 169
Eros 229
Erschaffung 215. 216. 252. 254
— aus Nichts 332
— des Menschen 653
Erscheinung Verstorbener 24
Erstarrung der Welt 327
Erzeuger u. Erzeugter 227
Eschatologie 35. 36. 590. 591. 593
Escherich, K. 619
Esra 440. 463
Esther 447
Ethik 271. 376. 668
— autonome 340. 417
Ethizismus 205. 377.
Eucharistie 217. 662.
Eucken 191. 206. 208. 210. 221
Eudämonismus 205.
Europa 15. 29 ff.
Eusebius 308. 336
Eva 446
Évadés 363. 399
Evangelismus 312
Évangelium 104. 107. 110. 294. 313. 315. 348. 373. 378 ff. 384. 388—393. 411. 460. 557. 575. 637. 657. 687. 688
— der Gottes- und Menschenrechte 666.
— und die Kirche 375
— und die Wahrheit 366
— von Jesus 659
Ewige, das 94. 103
Ewigkeit 36. 37. 51. 180. 264. 605
— der Hölle 622
Exkommunikation 133
Ezechiel 554

F

Fakultäten, Aufgabe derselben 236
Fakultäten, theol. 181
Fakultätswissenschaft und Kirchenlehre 161
Falschmünzerei 318
Familie 122. 124. 502. 612
—, hl. 168
Fanatismus 664
Fasten 9. 134
Fatalismus 140 f. 350
Faust 272. 369. 509
Fava 351
Fegfeuer 36
Feindesliebe 61. 68
Feldner, P. O. S. D. 593
Felsen Petri 301.
Feuer 406
— flammen des Hl. G. 170
Fichte 157. 191.
Finsternis 16. 281. 448
Fischer 365
Fo-hi 95
Fontaine, P. 399
Forderungen der Gegenwart 466
Form 217
Formalprinzip 98
Forschung 65. 163 f. 390. 483
—, freie 155. 182. 299. 310. 348. 476. 480. 500
Fortentwicklung 27. 226
Fortpflanzung 647
Fortschritt 28. 35. 76. 84. 85. 179. 182. 263. 291. 293. 316. 317. 403. 404. 417. 482. 540
Fortschrittsberuf 276
— bewegung 478. 632
— optimismus 287
Fortuna 230
Frankreich 3. 219. 220. 270. 395. 397. 398. 463. 607
Franziskaner 361
Freiburg i. S. 361
Freidenker 206. 299
Freiheit 33. 35. 102 ff. 121. 122. 125. 126. 179. 276. 291. 405. 539. 541. 560. 573
— akadem. 238
— der Wissenschaft 152 f.
— evangel. 117. 312 ff.
—, sittliche 169
Freimaurerei 316
Friede des Gottesreiches 418
Frieden 89 f. 418. 452
Friede und Schwert 632
Frömmigkeitsformen, neuzeitliche 576
Fromann 288
Früchte der Forschung 163
Fülle der Formen 652
Fürbitte 10. 144. 146
Fürsorge, göttl. 141. 168
—, planmäßige für alle Arten der Not 664
Fulda 362
Funk 364

G

Gabe, Gelegenheit zur Arbeit 665
Gaben und Aufgaben 263. 688
Galiläa 379
Galilei 265. 267. 447. 475. 501. 616. 617
Gattungsvernunft 200
Gazagnol, Germain 464
Gebärerin 227
Gebet 134. 459. 508
— sleben 307
Gebote der ersten Tafel (Dekalog) 443
Gedächtnis 24
Gedanke 163. 184. 211. 232. 264. 335. 393. 402. 414
Gedankenleben d. Messias 168
— welt 230
— und Wille 331
Gedenkblätter 165
Geduld 83. 134
Gefühl 112. 289. 653
— sglauben 320
— sschwärmerei 31
Gegenseitigkeit (Moralprinzip des Confutse) 502
Gegenständlichkeit 266
Gegnerschaft gegen Jesus 423
Geheimnis 224
— des Lebens 596
Gehirnorganisation 29
Gehorsam 122. 173. 214. 304. 567
Geist 196. 210. 223. 231. 249. 250. 252. 256. 263. 266. 268. 317. 331. 376. 401. 407 ff. 458. 517. 521. 535. 577. 609. 623. 654.
— als Erkenntnis 189

Geist als Wille 212
— der ewigen Liebe und Weisheit 656
— der Kindschaft und Liebe 426
— des Pfingstfestes 656
Geisterglaube 279
— erwelt 27
Geistesgnade 70
— kampf 169
— leben 209. 275. 381
— reflexion 85
— tat 289
— vollendung 203. 205
— welt 540
—, göttlicher 254
— Hl. 4. 113. 116. 132. 172. 477. 484. 485. 517. 518. 614
— Hl, Gottheit 356
Geistigkeit 29—32. 51. 208. 209. 210. 268
— in Brahm. u. Buddhism. 9. 18. 29. 33
Geist in der Lehre des Laotse 44. 52. 55. 63. 89
—, menschlicher d. größte Lebenswunder nach Häckel 649
—, moderner 387. 388. 391
—, reiner 242. 249. 250
— seele 25
—, subjektiver 286
— und Buchstabe 613
—, vollkommener 223
Gekreuzigter 636
Gelehrsamkeit 83. 474
Gelüste 168
Gemeinschaft 515. 516
Gemeinschaftsbeziehungen 394
— wohl 76
Gemüt 97. 98. 101. 217. 290
— spostulate 273
Generalversammlung der Kath. Deutschl. in Würzburg 151
— in Cöln 363
Genugtuung, stellvertr. 126. 147 ff.
Genuß 16. 169. 605.
— sucht 168
Gäologie 15
Gerechtigkeit 50. 79. 80. 126. 369. 584. 603.
Gerechtigkeitsmoral 78
Gericht 91
Gericht, allgemeines 593
— besonderes 592. 593
Germanen 291
Geschichte 239. 240. 278. 287. 466
— des Geistes 235
Gesellschaft 152
Gesetz 77. 103. 104. 110. 200. 203. 213. 227. 235. 251. 282. 340. 523. 673
— d. Erhaltung d. Kraft 16
— der Sittlichkeit und des Guten 537
— der Vervollkommnung 408
— der Wahrheit 541
— des Lebens 529. 533. 536
— des Materials 533
— erklärt nicht, ist nur Formel 526
Gesetzesbewußtsein 536
— freiheit 121
— gehorsam 121
— religion 282. 339. 374
Gesetzgeber und -gebung 198. 214
— lichkeit 78. 117. 121. 202
— mäßigkeit 23. 33 f. 197. 235. 333
— tafel (Dekalog) 447
— und die Welt d. Geistes 533
— und Gottesglaube 522
— und Werkgerechtigkeit 116. 117
Gesichtsvorstellungen 203
Gesinnung, sittl. 136
Gestaltlosigkeit 28
Gestaltungen 10. 597
Gestaltungsgesetze 253
Gewissen 115. 117. 128. 276. 536
Gewissenhaftigkeit 671
Gewissenskonflikt 617
Gewißheit 113
— des göttl. Heilswillens 111
Gibbons 361
Gibeon 451
Gideon 451
Giordano Bruno 264
Gläubige aus persönl. Interesse 669
Glaube 64. 98. 118. 159. 169. 180. 204. 216. 272. 303. 481. 488. 489. 664
Glaubensbegründung 490
— bekenntnis 639
— bekenntnis apostolisch. 627
— besitz 487
— entfremdung 314
— gegner 206
— gewißheit 491
— lehre 99. 481
— pflicht 300. 674
— quelle 100. 105
— regel 100
— spaltung des 16. Jahrhunderts 311
— überlieferung 542
— überzeugung 486. 487
Glauben und Beten 630
— Wissen 477. 489. 490 ff.
Gleichförmigkeit mit Gott 70
Gleichgewichtszustand 326
Gleichgültigkeit 97
Gloria in exc. Deo 424
Gloßner 592
Glück 77. 89. 601
Glückseligkeitsverlangen 621
— zweck 200. 242
Gnade 45. 74. 103. 112. 114. 117. 135. 147. 150. 297. 309. 320. 593. 629. 676. 686
—, heiligmachende 139
Gnadenlehre 36
— macht, unbeschränkte 561
— mittel 105. 128
— religion 111
— spender 124
— wahl 34. 35
— wille 97
— zauber 137 ff.
Gnosis 14
Gnostiker 675. 684
Goethe 369. 627
Götter Babels i. U. von Jahwe 436 ff.
— glaube 436 f.
— mutter 285
— weg 17
Göttliche, das 298
Gott 6. 157. 180. u. s. 291. 302. 368. 425. 428. 431. 446. 454. 478. 526. 533. 556
— ähnlichkeit 402. 404

Gott als unendliches Gut allein genügender Lebensinhalt 574
— als Vater 368
— anschauung 37
—, das Vorbild aller Arbeit und Erholung 446
—, der allein Gute 145 u. s. 454. 688
— der Offenbarung, Gott der Lebendigen 418. 425
Gott, die schöpferische Güte 542. 562
— entfremdung 110
— ergebenheit 126
Gottesbegriff 33. 40. 42. 44. 99. 104. 106. 114. 123. 125 f. 132. 159. 208. 234. 241. 267. 283. 422. 459. 492. 561
— des Arianismus und Neuplatonismus 338
— des Protestantismus 100
—, dreieiniger 185 ff. 208. 688
— in der Lehre Lao-tses 42 ff.
— kosmologischer 281
—, pantheistischer 159
— Spickers 241 f.
— und Aberglaube 557
Gottesdienst 145. 307
— erkenntnis 225. 351. 557. 574. 584. 662
— freunde 85
— gebote 559
— gedanke 552
— Geist 556
— Gemeinschaft 110. 204. 314. 458. 646. 654.
— glaube 204. 620
— gewißheit 368
— haß 565
— Heiligkeit 141. 559
— Heilswillen 672
— Herrschaft 554. 661
Gottesherrschaft der Wahrheit u. Überzeugung, der Liebe u. des Friedens 555
Gotteskindschaft 341. 372. 377. 412. 418. 472. 519
— knecht, jesai. 87
— kräfte 657
— lästerung 269.
— lehre der Kirche 101
— liebe 146. 313. 373. 446. 539. 569. 575. 583. 665. 679
Gottesoffenbarung 131
— reich 170. 370. 373. 374. 377. 411. 419. 421. 422. 423. 425. 443. 461. 462. 468. 635. 668. 683. 684.
— reich, messianisches 555. 556. 635
— sohnschaft 111. 173. 370
— staat. 425
— träger 177. 445
— verehrung u. Sittlichkeit 307
Gottesverehrung und Sittlichkeit 307, im Geiste u. in der Wahrheit 459
— volk 679
— weisheit 80
— wirksamkeit 44
— Wort 106
Gottheit Christi 348
—, höchste Persönlichkeit 514
— in der Seele 555
— losigkeit 152. 156
— mensch 200. 336
— mit uns 552
— selige 94
— sucher 419. 613
— und Geist 322. 368
— und Gottesreich 631
— der Vater 369. 370. 658
— verähnlichung 551. 557. 570. 574. 659
— vereinigung 557. 574. 575
Gottvertrauen 370. 376. 379. 380
Gratia sufficiens 39
Gratry 221
Gravitation 524. 525. 534
Gravitationsgesetz 537. 540
Gregore (v. Naz. u. Nyss.) 353
Gregorovius 364
Gregor v. Nyssa 303
Greifbarkeit 255
Griechen 392. 684
Griechenland 284. 456
Grimm 165 ff.
Grisar 364
Grotthuss, Emil Frhr. v. 240
Gruber 351
Güte 30. 31. 34. 45. 68. 89. 436. 603
Gungotri 20
Gutberlet 365. 546
Gute, das 14. 76. 145. 200. 216. 230. 583
—, skot. Auffassung 216

H

Häbler 364
Häckel 241. 305. 322 ff. 327. 530. 532. 533. 537. 538. 597. 606. 619. 640. 642. 643. 647
Häresie 97. 133. 346. 354
Härte, pharis. 88
Haffner 152. 156
Hales, Al. 193
Halifax 363
Hamburg 152
Hamlet 369
Hammerstein, L. v. 543
Hammurabi 440. 444. 459
Hansjakob 316
Har 227
Hardy 364
Harmonie 90
—, prästabilierte 268
Harnack 293. 294. 305. 320. 357. 366. 369. 372. 378 ff. 386. 467. 519. 621. 634. 657. 659. 663. 666. 667. 673. 674. 677. 681. 686. 687
Hartmann, Ed. v. 205. 221. 341
Hase 126. 130 ff. 135. 137. 140. 144. 147
Hea 227
Heidenmission 659. 664
— völker 457
Heil 101 ff. 129
Heiland 157. 405
Heiligenkultus 145
Heiligkeit 129. 185. 145. 212. 419. 551. 591
Heiligkeitstat 207. 252
Heiligkeit Gottes und der ewige Tod 545
Heiligung 101. 115. 126. 145 ff. 472
Heilsanstalt 103
— besitz 101.
— bewußtsein 129
— gewißheit 104. 112. 117
— glaube 310
— gut 100. 110
— lehre 102
— ordnung 184
— religion 284
— tätigkeit 38
— vermittlung 127

Heilsweg 101
— werk 104. 114. 117. 118. 126
Heimsuchung Gottes 667
Heiner 362. 364
Hellas 442. 620
Hellenismus 335. 350. 357
Henotheismus 281
Herakleitos 190
Herakles 272
Herdenmensch 428
Herder, J. G. 626
Herodes 172
Herrmann 545
Herrschaft des Zwecks 653
Herrschaft über die Natur 405
Hertling, Frhr. v. 362. 364. 365. 473. 475
Hervorgang der göttlichen Personen 235
Heteronomie 121. 223
Hettinger 569
Hewitt, Augustin 489
Hexenprozesse 310
Hi 58
Hierarchie 144. 304. 306. 315. 316. 463. 468. 480. 500
Hilty 305
Himmel 43. 56. 73. 103. 227. 281. 389
— reich 314. 371. 373. 389
Himmelsgeist 33
— herr 47. 62
— sohn 48
— vater 230
Hindernisse für die Würdigung der Entwicklungsidee 620
Hindu 20
Hinwendung zum Endlichen 585
Hirtenliebe 420
Hoang-ti 53. 95
Hochschule 151 ff.
— in Paris 361
Höhler 306. 310. 317 ff. 474
Hölle 17. 498. 565
Hoensbroech, Paul v. 295 310. 316
Hohes Lied 455
Hohenlohe, Fürst 362
Holzer 546
Homer 682
Honover 229
Hontheim S. J. 205. 351. 566
Horeb 452
Hoseas 551
Houtin, Abbé 466
Ho-schang-kung 59
Hübbe-Schleiden 3.
Huhn 320
Hulda 446
d'Hulst 361
Humanität 78. 278. 315. 442
Humanitarismus 686
P. Hummelauer S. J. 466. 614. 616.
Hypatia 336
Hypothesen 423. 464. 488.

I J

Jahrhundertwende 287
Jahwe (Jehovah) 39. 40. 58. 60 61. 95. 231. 409. 425. 426. 429. 433. 434. 435. 439. 552. 662. 686
— glaube 439
Jakobus 109. 114. 119. 584. 665
Jamblichus 336
James d'Alwis 11.
James 230
Jansenismus 270
Janssen 364
Janssens Dom. Laurent. 577. 592
Japan 29. 503. 504
Jârâtkârava Artabhâga 8
Ich, Unterschied zwischen dem empir. und absol. 11
Îçvara 17. 228
Ideal 370. 378. 388
Ideale der persischen Religion: Leben, Wahrheit, Heiligkeit 229
Ideale der Reformation 117
Idealismus 14. 29. 157. 229
— des Ostens 513. 514
Idealität 378
— mensch 200
— prinzip 144
— staat 84
Ideenbildung 223
Ideen der Dinge 54
— welt, platonische 193
Identitätsgnosis 14
Idol 277
Jenseits 17. 35. 513. 516
Jeremias 447. 553
Jerusalem 172. 379
Jesaia 60. 88. 95. 109. 552
Jesuiten 270. 297. 306. 319. 360. 396. 620
Jesuitenfrage 318
— missionare 494
— schule 308
— orden 319
Jesuitismus 205. 299. 310. 319. 320
Jesus 98. 102. 110. 116. 172. 310. 369. 373. 374. 379. 415. 453. 624. 637. 658. 687. 688
— Arzt und Heiland 661
Ignoramus et ignorabimus 642
Ji (Ji-hi-wei) 58
Jin 227
Jiva 24
Ikarusflug 274. 406
— geist 265
Illusion, emp. 14
Ilu 227
Immanenz 44. 139. 231. 286
— prinzip 614
Immaterialität 217
Immaterielle (Taó) 50
Incubi 27
Index 305. 361. 501. 616
Indexkongregation 547. 549
Indien 2. 5. 13. 16. 20. 30. 284. 291. 456. 505
Individualismus 289. 290. 353. 399. 511
Individualität 215. 248. 260. 330. 332. 514
Individuationsprinzip 192
Indoeuropäer 633
Indra 228. 507
Industriestaat 466
Inferiorität 480
Inkarnation 19. 35
Innenleben 27
— welt 201. 266. 287
— der Seele 278
Innerlichkeit 31. 189. 207. 211. 233. 251. 262. 266. 277. 295. 323. 409.
Innsbruck 396
Instaurare omnia in Christo 415
Inquisition 154. 501
— entscheidung 618
Inspiration 105. 110. 112. 455. 461. 462. 484. 671
— der Menschenliebe 664
Instinkt 404

Intellektualismus 157. 229. 303. 304. 320. 338. 369. 375. 377. 673
Intoleranz 135. 155. 162
Intuition 31. 266
Jo 139
Job 455
Joel 555
Johannes der Vorl. 172
Joh. der Ev. 63. 65. 177. 213. 456. 584. 586. 625. 626. 637. 665. 674. 675
Jonas 456. 555
Jonnet, Albert 545.
Josephinismus 396
Joseph von Arimathäa 669
Jouvin 220
Isis-Neith 227
Islam 335. 350. 503. 568. 684
Istar 449
Israel 58. 59. 60. 61. 95. 272. 433. 435. 439. 440. 441. 443. 450. 454. 456. 550. 554. 555
Israel der Prophet und Apostel des Gottesreiches 454
Italien 267. 399. 463
Intellectus agens 194
Juan-tse 59
Juda 454
Judaismus 103. 104. 114. 115
Judäa 58. 379
Judentum 290. 440
— hierarch. 318
Judith 447
Jünger Jesu 380. 517. 633
Juggernath 20
Julian, der Abtrünnige 306. 336. 437
Julien Stanislas 39. 42. 45. 49. 53. 55—59. 89. 95
Julius Echter von Mespelbrunn 185
Jupiter 281. 435
— Opt. Max. 286
— religion 336
Justin 682
Izdubar 272

K

Kadavergehorsam 128. 129
Kahnis 108. 129. 138
Kâma 8
— Loka 26
Kâma Rupa 24.
Kâmagamâna 8
Kamper 397
Kampf ums Dasein 241
Kanaan 450
Kanaaniter 450
Kannengieser 362
Kanon 109. 114
Kant 186. 194. 195. 196. 198. 201. 202. 205. 211. 221. 222. 275. 302. 320. 342. 347. 360. 399. 536. 635
— Erkenntnistheorie 194ff.
Kant-Laplacesche Theorie 525
Kapitol 683
Kappadozier 337
Karma 25. 28. 32. 186. 509. 513
Karman 7. 8. 16
Kaschmir 20
Kassel 523
Kasuistik 143. 314
Kathaka-Upanishad 7
Katholizismus 2. 97. 98. 99. 103. 107. 118. 121. 125 132. 151. 293. 296. 297. 302. 306. 315—317. 320. 344. 346 ff. 350. 353. 354. 359 471. 477. 683
— als Fortschrittsprinzip 483
—, deutscher 397
—, fortschrittlicher 396
—, politischer 463
—, religiöser 397. 623
— und Wissenschaft 482
Katholizität 680
Kausalgesetz 194—197. 207. 209. 211. 243. 254. 256. 266. 275. 289. 329. 331. 558. 560
Kausalität 287
Keane 361
Kehwa 13.
Keltertreter 452
Kepler 447
Kern P. S. I. 578
Kette, goldene der Neuplatoniker 336
Khi 56. 58. 227
Khi-tsing 54
Kiefl, Frz. X. 622
Kinder, mündige 27
— Gottes 142. 472. 634. s. Gotteskindschaft
Kindertaufe 137
Kindschaft durch Hingabe an Taò 90. 95
Kipoda 506
Kirche 2. 10. 13. 34. 35. 102. 103. 108. 113. 127. 129. 150. 152. 173. 299. 301. 335. 354. 377. 463. 468. 479. 483. 500. 518. 521. 615. 672. 681. 687
—, katholische 4. 303. 308. 342. 360. 363. 395. 463. 520. 542. 613
—, kath., Mutter u. Stammkirche 346. 358
—, lehrende und lernende 471
Kirchenbegriff kath., nach protest. Auffassung 129
— geschichte 345. 347
— gemeinschaft 378
— glaube 334
— lehre 161. 300. 481
— lehrer 354
— lied 109
— politik 305
— spaltung 309
— staat 397
— tum 380
— — byzant.
Kirchlichkeit 31. 214. 295. 340
— allein tut's nicht 474
Klage 80
Klasen 382
Klerikalismus 398
Klugheit 65. 75. 83. 91
Kneib, Phil. 545
Knöpfler 364
Knotenschrift 84
König-Messias 172
Königtum 421
Körper 74. 268
— lichkeit 31. 268. 323
— welt 54. 208
Komma Johanneum 360. 618
Kommunion 171. 575
— der Gottheit 613
— des göttlichen Wortes 307
Komposita des hl. Gottesnamens 60
Konfession 153. 297. 298. 343. 353. 354
Konfutsianismus 286. 500. 505

Konservatismus 316. 317. 475. 497
Kontemplation 4. 6
Kopernikanisches Weltsystem 158
Kopernikus 158. 159. 160. 239. 264. 268. 447
Kopten 362
Kosmogonie 19. 20
Kosmologie 34. 432
Kosmos 18. 55. 254. 432
— vier Grundzüge desselben 612
Kraft 17. 38. 241. 252. 264. 326. 328. 332
— bewußtsein 276
— entfaltung 608. 611
— erhaltung 25
— prinzip 494
— schlummernde 607
— sittliche 169
—, Stoff und Empfindung 640. 642
—, substanzbildende 186
— und Mittel 602
— und Stoff 322
— Vorbild der 631
Krankheit 372
Kraus, Fr. Xav. 397
Kreatur 102. 125. 135
Kreislauf des Stoffes 18. 29
Kreuz 379
Krippe und Kreuz 423
— des Gottmenschen 449
Kriterium der inneren Begründung 560
Kritik, höhere 615
Krito 70
Künstle, Karl 618
Kues, Nikolaus v. 265
Kultur 271. 278. 383. 385. 391. 394. 402. 404. 611
— arbeit 229. 313. 508
— der Neuzeit 309
— des Christentums 513
— fortschritt 384
— kampf 395
— leben 181
— mensch 278. 402
—, nationale 278. 282
— prozeß 29
— religionen, heidn. 496
—, sittliche alleinzige Grundlage 629
— staat 460
— streben 83
— u. Naturunterschiede 405
Kulturvölker 1
— welt, chines. 538
— welt, indische 501
Kultus 127. 144. 315. 380. 498. 502. 574
— der Immanenz d. Göttlichen 277
— der Wahrheit 270
— des Gedankens 393
— gottheiten 226
— und Askese 315
Kunst 212. 227. 271. 393. 394. 449
Ku-schin 53

L

Laberthonnière 206
Ladenburg 522. 524. 532. 534. 536. 537. 538. 545
La Flèche 265
Lagrange P. 548. 616
La Haye 265
Laien 305. 306. 307. 309
— forscher über die Person u. Bedeutung Christi 625
Lange, F. A. 123
Lao-tse 38—42. 47. 50. 51. 55—70. 73—95. 227. 498. 502
La Rochelle 399
Lassaulx, E. v. 546
Latty von Châlons 465
Lauchert 546
Läuterungszustand 126
Lazarus 669
Lazaronimoral 312
Leben 245. 246. 263. 376. 549. 597. 640
— Begriff 529
— ewiges 91
— Gegenstand 530
— Jesu 167. 621
—, nationales 163
Lebensalter 581
Lebenseinheiten 647
Lebensenergie 26
— form und Gestaltung 594. 647
— gefährten 91
— gemeinschaft 373
— inhalt, ewiger 443. 492. 666
— keime 23
— läufe (durchlaufene) 26
— plan 167
— prinzip 55
Lebensprozeß, göttl. 55
— Rätsel 530
— richtung, realist. und mater. 84
— wasser 285
— welle 28
— wille 280
— wunder 651
— zweck 288
Le Camus von La Rochelle et Saintes 465
Leere 14. 42. 50. 376
Lehramt 163. 477. 481. 484
— der Kirche 485. 489. 616
— und Wissenschaft 487
Lehrautorität 104. 107. 542
— entscheidungen, unfehlb. 301
— gewalt u. Wissenschaft 480
Lehrlinge Gottes 485. 491
Lehrmeinungen 475
Lehrstühle für Geschichte u. Philos. a. d. U. 354
Lehr- u. Lernfreiheit 155
Leiden 5. 6. 14. 32. 33. 662
Leidenschaft 9. 68. 269
Leidensopfer 168. 174
Leipzig 40
Lemuria 28. 30
Leo XIII. 220. 320. 360. 400. 470. 615. 618
Lexis 153
Leyden 269
Licht 95. 236. 281. 431. 522. 651
— als Sinnbild der Schöpfung 449. Es werde Licht 236. 526
Liebe 33. 12. 212. 370. 380. 390. 414. 511. 517. 554. 584. 664. 685
— Apostel d. Religion 511
—, die Werte schafft 393
— Erfüllung des Gesetzes 122
— Jesu Christi 556
Liebesmahl 391
— tätigkeit der ältesten Christen 665
Lie-tse 53. 60
Liguori 362
Linga Scharira 24
Lipsius 98. 105. 106. 111. 118. 119. 122. 127. 129. 136. 138. 140
Lösegewalt 143

Loge 398
Logoi 191. 192
Logos 39. 51. 54. 141. 149. 189. 193. 213. 214. 231. 232. 248. 296. 371. 477. 662. 681
— begriff 468
Λόγος ἐνδιαθετός, προφορικός, σπερματικός 231
Logosidee, christl. 193 f.
— lehre, 190. 192. 242
— roman, 624
Logos u. Pneuma 478
Lohn 8. 666
Lohnsucht 572
Loisy Alfred 467. 548
Loretto 267
Lossen 364
Los von Rom Bewegung in Österreich 362. 396
Lourdes 373
Lourdes-Kultus 310
Lucian 336
Lünjü 502
Lukas Evang. 420. 683
Lust 252
Luthardt 108. 113. 116. 120. 121. 122. 148
Luther 104. 105. 107—110. 117. 118. 121. 137. 299. 302. 309. 310. 311. 315 320
Luthertum 127. 128
»Luther und das Luthertum« 546
Ly 227
Lyon 361

M

Mach, Franz 544
Macht 84
— des Friedens 653
— fragen 299
— hierarchische 295
Madras 3
Märtyrer 535
Magie 138. 286. 444
Magnetismus 528
Mahapralaya 21
Mahâvagga 10
Maja 13. 20. 228. 229. 259. 323. 510
Maignen 361. 399. 466. 468
Mainz 61. 152. 546
Mamachi, Thomas 665
Mammon 461
Manas 24 ff.
Manichäismus 657. 685
Mann 72
Mannigfaltigkeit 607
Manning 297. 305. 308. 363. 570
Manu 69
Manvantara 21
Marcion 675
— isten 684
Marduk 425. 428. 431. 434. 435. 436
Maria 113. 125. 144. 145. 149. 177
— und Martha 669
Mark Aurel 336
Mars 23. 230
Masse 210. 227
Massenbekehrungen 669
— substanz 326
Matthäus 420
Material für die Arbeit 654
Materialisierung des Göttlichen 126
— ismus 16. 29. 152. 156 159. 291. 322. 328. 640
—, dessen Gründe gegen den Gottesglauben 329 Widerlegung 331
— prinzip 97. 98. 104. 107
Materie 30. 194. 212 f. 242. 249. 251. 281. 323. 324
— Ursprung 526
Matham 20
Mausbach 545
Max Müller 11
Mazdareligion 685
Mechanismus 4. 208. 614. 640
Mecklenburg 321
Medien 27
Melanchthon 104—106 ff.
Melito 683
Meng-tse 85. 86
Mensch 21. 22. 29. 73. 227. 527
— als Einzelpersönlichkeit 372
Menschengeschlecht 28
— liebe 79. 80. 88
— leben 166 dessen Wert
— opfer 228
— prozeß 29
— seele 341. 368. 461. 655
— sohn 575. 627
— und Tier Unterschied 407
— wort 106
Mensch, heiliger 45. 48. 66. 67. 68. 71. 72. 75. 76. 77. 82. 83. 85. 88. 89
— heit 28. 221
— liche, das 298
— sein 386
—, was er in sich vereinigt 687
— werdung 34. 63. 158. 159. 419. 472
Merkle 397
Merkur 23
Messianischer Lebensplan Jesu 165
Messias 168. 468
— bewußtsein 370
Messiashoffnung 86
— —, politisch weltliche 668
— ideal, politisches 681
— idee 61
— könig 420
Meßopfer 99
Metaphysik 4. 5. 6. 15. 20. 269. 376
— buddh. 33
— (Gott u. Geist) 368
Methode der Addition u. Vergeistigung 590
— — Gegenüberstellung und Ausschließung 590
— — Übereinstimmung, Entgegensetzung und Ausgleichung bei der katholischen Schrifterklärung 99
Methodius 336
Meurin 351
Meyer, Jürgen Bona 152 ff. 156. 157. 161 f.
Micha 551. 552
Michael 364
Midianiter 451
Mignot, Erzbischof von Albi 399. 465
Mikroben 641
Mikrokosmos, Mensch 687
Mikrologie 569. 570. 571
Milde 86. 88
Militärstaat 76
Militarismus 392
Mill, J. St. 123. 602. 604
Mineralreich 21
Minerva 230
Mißbräuche 309
Missionen 39

Missionspredigt,christliche mit den 4 Lehrgedanken: Gott, Christus, Enkrateia, Weltgericht und Auferstehung (nach Harnack) 659
Mithraskult 662
Mitleid 33
Mitra 227. 506
Mittelalter 465
Mittelwesen 144. 145. 338
Mittler 304
— amt 307
— schaft 115
Mivart 363
Mönche 10. 305
Mönchswesen (buddhist.) 5
Moab 439
Moderne Menschen 383
Mohammed 350
Molinismus 193. 117. 477. 563. 619
Mommsen 354
Mond 381
Monismus 3. 13. 14. 15 f. 259. 291. 322. 328. 334. 335. 340. 341. 343. 347. 348. 350. 357. 428. 429. 430. 432. 434. 435. 438. 448. 462. 463. 494. 505. 512. 518. 520. 524. 534. 535. 537. 589. 599. 619. 642. 644. 650. 687
— Babel 429
— Häckels naturalistischer 495
—, praktischer 493
—, religiöser 685
— voluntarist. 495
Monosatanismus 350
— theismus 101. 218. 429. 430. 494. 500. 520. 538 659. 662. 664
—, christlicher 337
Montucci 58
Moral 593
— buddh. 5. 14
— prinzip 5
— theolog. 571
Moses 149. 440. 450. 452. 463. 466
Motaziliten 339
Motiv 69
Müller, Jos. (Renaissance) 293. 364 365. 546
Müller, Jos., S. J. Jnnsbruck 344
Müller, Max 11. 58. 232. 234. 275. 276. 336
Mummu 448
Musäus, Joh. 106
Musonius 336
Mutter aller Schöpfung 53
— Christi 447
Mysten 5. 14. 15
Mysterien 5. 335. 337. 676. 685
— kult. delph. u. delisch. 230
— — samothrak. 229
— — religion 677 f.
Mysteriosoph 675
Mysterium 568
— Christi 112
Mystik 5. 20. 290. 291. 310. 375. 376. 465. 498
— er 85
Mystische Philosophie 1 ff.
Mythe, chines. 95
Mythologie 281. 437
Mythus 664

N

Nachfolge Christi 124. 149. 307
Nachgiebigkeit 90
Naciketas 7. 11. 272
Nag 21
Nächstenliebe 36. 39. 146. 370. 376. 379. 446. 460. 539. 556. 569. 575. 583. 585
Namenlose 42. 51 f.
Namenlosigkeit 43. 50
Nancy 398
Nathan 451
Nationalkirche 398. 399
Natur 32. 33. 35. 56. 62. 263. 278. 287. 309. 394. 449. 525. 540
Naturalismus 227. 285. 322. 326. 327. 336. 337. 403. 619. 620. 640
— Begründung nach Häckel u. Büchner 324
— Widerlegung seiner Einwendungen 331
Naturereignisse 404
— forschung 332. 495. 620
Naturforscher 534
— geister 495
Naturgemeinschaft 654
— gesetzlichkeit 35
— kräfte 31
— macht 125
Naturmensch 278
— notwendigkeit 405
— prinzipien 54
— reiche 21
— religion 277. 279
Naturreligion, vedische 506
Naturseele 56
— völker 404
Natur- und Körperwelt 208. 252
Naturwesen 124. 402
— wirken 249
— wissenschaft 31. 166. 187. 349. 416. 466. 529. 533
— —, moderne 639
Nazaret 168. 379
Neith 13
Neovitalismus 240
Nephrittafeln 48
Neubuddhismus 19
Neuburg a. D. 267.
Neue, das 372
Neues Testament 218. 341. 426
Neu-Platonismus 286. 336. 337. 338. 350. 685
— Protestantismus 399
— Scholastik 219. 491
— Thomismus 560
Newman 363
Newton 447
Ngao 49
Nicäa 356
Nichts, absolutes 241. 248
Nichtsein 41. 50
Nicht-tun 40. 41. 44. 68. 75
Nicht-wagen 67
Niederlande 265. 269
Niedertracht 168
Nietzsche 288. 379. 427. 429
Nimrod 426. 439
Ninive 458
Nippold 295. 316 318
Nirwana 5. 6. 10. 11. 12. 13. 17. 33. 375. 512. 685
Nötigung 260
Nordamerika 463
Normalphilosophie 219
Not und Selbstsucht 608. 610
Notwendigkeit 261
Notwendigkeit des Leidens u. Sterbens Christi 173

O
Ober- u. Unterwelt 281
Occasionalismus 119. 268
Occasionalursachen 102
Occident 5
Oedipus 651
Oedipusnatur 543
Offenbarung 4. 61. 98. 99. 105. 126. 130. 155. 159. 212. 214. 216. 223. 303. 308. 315. 316. 335. 348. 355. 422. 432. 438. 455. 464. 465. 475. 479. 484. 489. 560. 615
— Gottes 501
Offenbarungsengel 192
— glaube 159. 189. 303. 490. 614. 688
— — des A. u. N. B. 396
Offenbarungsglaube u. geschichtl. Entwicklungsprinzip 614
— idee 33. 34
— lehre 481. 488. 489
— quellen 104
— religion 290. 447. 528 f.
— urkunden 296
Oldenberg 7. 8. 11
Ollé Laprune 220
Olymp 685
Ontogenie 242
Opfer 7. 9. 67. 99. 134. 144. 178. 508. 675
— Christi 411
— geist 554
— kultus 499
— ritual 499
— sinn 391
— stätte 49
— tat 628
— tod 167 f.
Opportunität 476
Optimismus 290. 493
—, realistischer 499
—, religiöser 290
Optimus Maximus 666
Ordensgelübde 307
— leben 387. 388
— leute 570
— stifter 387
Ordnung, sittl. 194. 200. 201. 536
Organisation 30. 597
— etc., Frucht des Lebens 598
Origenes 70. 286. 337. 660. 662. 663. 674. 675. 688.
Ort, dritter 17
Orthodoxie 109. 417
Osiris 238
Ostasien 290

P
Paganismus 103. 126. 135
Paläontologie 239. 243
Palästina 61
Pan 13
Pantheismus 34. 56. 156 f. 218. 228. 291. 326
Papalismus 295
Papst 128
Papsttum 127. 302. 303
Parabrahma 6
Parabrahmavid 18
Paradoxe in Laò-tses Lehre 80
Paraklet 333
Paris 265. 361
Parteizugehörigkeit, polit. 306
Passivität 471
Pastor 364
Patriarchen 95
Paulsen 152. 155. 157. 160. 161
Paulus 109. 148. 213. 379. 456. 457. 465. 664. 665. 667. 675. 678
— Vorbild des Apologeten 353
Pelagianismus 269. 629
Pentalog 5
Pentateuch (Kritik) 454. 466
Persönlichkeit 6. 33. 124. 125. 192. 205. 227. 248. 283. 287. 289. 310. 314. 332. 347. 348. 354. 356. 391. 394. 413. 476. 494. 514. 516. 539. 540. 609. 635
— autonome 341
— Christi, die Wurzel aller Religion im Christentum 627
Person 6. 72
Personen in Gott 50
Personengemeinschaft 127. 128
Pesch S. J., 351
Pessimismus 186. 263. 290. 310. 510. 601
Peters, Norbert 614. 615. 616
Petrus 173. 420. 452. 478
Philo 231. 232
Pfingstbetrachtung 639
— fest 175. 655. 668
— tag der Schöpfung 644
Pflanzenreich 21
Pflege der Persönlichkeit 514. 515
Pflicht 69. 82. 122. 125. 147. 200. 203
— bewußtsein 238
— des Guten 537
— gefühl 276
— und Verdienst 120
— verletzung 124
Phänomenalismus 196. 197. 198
Phänomenalität 257
Phanes 229
Pharisäismus 316
Pharmacum immortalitatis 92
Phylogenie 243
Philosophia perennis 360
Philosophie 2. 15. 158. 161. 187. 212. 221. 271. 478. 498
—, kritische 466
—, neuplaton. 336
—, platon. 191
—, sokrat. 190
Philostorgius 336
Phithah 227
Physik 525
Pilzer 9
Pietistenzeit 109
Piriyâna 17
Pius X. 415. 470. 549. 622. 623
Plänkner 40. 41. 42. 49. 55. 56. 62. 63. 64. 70. 80. 85. 89. 90. 93
Planet 22. 24. 34
Plato 47. 70. 191. 230. 242. 330
Plotin 214. 232. 233. 286. 336
Plutarch 336
Pneuma 296. 477
Pneumatiker 668
Polarität 21
Polizeistaat 76
Polynesier 28
Polytheismus 34. 218. 663

Polytheismus, indischer 228
—, griechischer 685
Porphyrius 336
Poseidon 262
Potenzen, innergöttliche (nach Lao-tse) 50
Praedestination 103. 141. 339
Pralaya 21. 23
Prâna 24. 229
Pratibuddha 13
P. Prémare 58
Prediger (Buch) 455
Priester 4
— und ihre Religionsgebräuche 633
Priesterschule 7
Priestertum 142. 293. 303. 307
—, allgemeines 306 ff.
— die sakramentale Weihe der Nächstenliebe 306
Priesterweisheit, ägypt. 227
Primat 349
Prinzipien, kosmische 55
Priscillian 618
Prithivi 227
Problem, erkenntnistheoretisches 255
— des Geistes 185
Produktivität 221—223
Proklus 336
Prometheussage 283
Propheten 61. 82. 104. 459. 461. 550
Prophetentum 213
Protestanten 162. 299
Protestantismus 97. 100—107. 109. 112. 114. 120. 121. 125. 127. 160. 204. 269. 293. 308. 309. 310. 316. 317. 335. 341. 342. 344. 350. 378. 465. 468
Providenz 39
Pseudo-Dionysius 475
Psyche 233
Psychiker 668

Q

Quellenwert der Evangelien 625
Quenstedt 106
Quietismus 41. 263. 290. 510. 513
Quietisten 65

R

Ra 227
Rassen 28
Räte, evangel. 122. 123. 125. 668
Rationalismus 101. 466. 677
— monistischer 499
Raubtiersystem 603
Raum 250. 329
Räumlichkeit 255
Reaktion 85
Realismus 157. 193
— des Diesseits 493
Realist 674
Realität 11. 180. 197. 255. 257. 258. 273. 371. 378
Realitätslehre 11
Realprinzip 144
Recht 536
Rechtfertigung 115. 116. 118. 119
Rechtgläubigkeit 216
Rechtsanspruch an Gott 571
Rechtschaffenheit 5
Rechtsreligion 282
Redlichkeit 79
Reflexion 159
Reformation 101. 115. 123. 158. 299. 309. 311. 314. 320. 340. 658
Reformator (Lao-tse) 81
Reformbewegung 547
Reich Gottes 128. 129. 150. 205. 293. 301. 307. 369. 371. 405. 414. 457. 472. 539. 541. 557
Reichtum 384. 385. 387. 388. 413. 414. 461
— der Wesensformen etc. 607
Reihe, unendliche 244
Reinigung 82. 284
Religion 1. 2. 3. 4. 5. 15. 31. 153. 155. 161. 180. 204. 212. 271. 272. 277. 289. 293. 298. 314. 370. 377. 380. 381. 387. 398. 430. 432. 440. 442. 471. 557. 614. 615. 671
—, anthropol. 273
—, chinesisch-japanische u. ihre Kulturbedeutung 493. 496
— der Nächstenliebe 664
— der Vollendung 313
— des Geistes 517. 666
Religion, iranische 229
— ist Sittlichkeitsgesetz 442
—, monistische 488
— ohne Kirche 377
—, platonische 280
—, priesterlose 499
Religionsentwicklung 236
Religionsforschung, vergl. 1. 2. 397. 657
Religionsgespräche 298
Religionsphilosophie 675
Religion, synkretistische 657
Religions- u. Weltproblem 544
Religion und Fortschritt 293
— und Kultur 290
Religionswissenschaft 359
Religion, vedische 227
Religiosität, ostasiat. 505
Religion, Zukunft derselben 271
Remusat 39. 40. 58
Renaissance 221. 264. 340. 342. 348. 357. 392
Renan 621
Reprobierte 141
Revolution 153
Rhys Davids 11. 35
Richard, Kardinal 467
Riehl 305
Ritschl 347
Rigveda 16
Rindfleisch, Prof. 240. 249
Ritualgesetz 544
Ritualismus 295. 377
Ritualistische Bewegung 363
Römer 392. 503
Rom 132. 302. 349. 362. 442. 456. 576
Romanen 291
Romanismus 316
Rose, P. O. S. D. 548
Rosegger 305. 365
Rosmini 360. 397
Rouen 399
Ruhe 12. 16. 68. 74. 76
— der Ewigkeit 94
Runde 29
Rupa 24
Rupa Loka 28
Rußland 3
Ruth 406

S

Sabbatfeier 445. 446
— gemeinschaft 650
— jahr 460
Sachs 351
Sadduzäismus 316
Sahampati 10
Sailer 308
Sakrament 102. 103. 127. 134. 135. 137. 172. 672. 674
Sakramentenlehre 135
— Einwendungen und Widerlegungen 136 ff.
Sakramentsanstalt 129
— religion 678
Salomon 451. 551
Salzburg 362
Samaria 379
Same 251
Samyuttaka Nikâya 11. 13.
Sankaracharya 20
Sankhâras 6. 11 ff. 20
Sankhyaphilosophie 8
S. Remo 397
Sansâra 20
Sarkasmus 84
Sarto, Joseph 470
Satanismus 297. 302. 309. 310
Satolli 361
Saturnus 230
Satzungen 122
Saul 461
Schamasch 441. 449
Schang-ti 47. 51. 281. 494 (Weltgesetz, Weltvernunft, Weltordnung)
Schanz 206. 211. 220. 364
Sche 89
Schell 364. 545. 622. 633
Schicksal 35. 229
Schi-king 86
Schintoismus 504
Schlangentreter 550
Schleiermacher 621
Schmerz 260
Schmid, Franz 351
Schneider, W. 365. 545. 616
Schöpfer 44. 124. 145. 147. 251. 428. 435. 437. 503
Schöpfung 44. 55. 159. 239. 242. 248. 372. 464
Schöpfungsbegriff 234. 240. 241. 243. 244. 248 254. 639
— bericht, bibl. 645
Schöpfungsgeschichte 431
— idee, bibl. 47
— ratschluß 34
— tat 247. 641
— wort 192. 231
Scholastik 39. 43. 248. 299. 303. 330. 465. 468. 480
Schopenhauer 221
Schriftforschung 310
Schrift, Hl. 104. 105. 108. 112. 133. 300. 303. 308. 342. 355. 466. 672
—, Hl. als Gotteswort 308. 484
— prinzip 111
Schün 85
Schuking 85
Schulbildung, allgem. 84
Schuld 103. 148
— entlassung 460
Schule 237
—, höhere 153
—, Wellhausensche 466
Schulgelehrsamkeit 236
— meinungen 475
— unterricht 395
Schwert 452
Schwierigkeiten zwingen zur Kraftentfaltung 607
Sechstagewerk 641
Seele 6. 27. 104. 227. 246. 256. 259. 371. 373. 374. 497. 498. 514
Seelenfriede 320
Seelengröße 84
— heil 335
— kult 279
— leben 214. 221. 223. 283
— ruhe 12. 85
— speise 172
— substanz 26
— wanderung 186
— zustände 186
Segen des hl. Menschen (nach Lao-tse) 89
Sein 41. 50
Selbständigkeit 209. 212
Selbstbeherrschung 78. 291
— bestimmung 34. 208. 215. 225. 228. 249. 251. 252. 256. 333. 614
— bewußtsein 214. 266
— entäußerung 77. 80. 86. 171
— erleben der Religion 629
— erlösung 186
Selbstgedanke 209. 231. 331
— gerechtigkeit 92
— gewißheit 266
— losigkeit 57
— macht 687
— sucht 168. 169. 203. 226. 228. 291. 372. 554
Selbstsucht und Stolz schließt nach Lao-tse die Seele vom Quell ihres Lebens aus 91
— tätigkeit 50. 208. 210
— täuschung 266
— tat 331. 333
— ursache 206. 207
— verleugnung 87. 94
— verwirklichung 233. 377
— wille 209. 331
— wirklichkeit 208. 378
— zucht 32. 68. 78
Selektionstheorie 245
Seligen, Zustand 36
Seligkeit 17. 205. 252. 510 572
Semeria 546
Seminarien 162
Semipelagianismus 118
Sendung des Sohnes 673
Seneca 336
Sensualismus 157
Shiwa 228
Shiwaismus 228. 286. 512
Sickenberger, Otto 546
Siddarthas 5
Siebentagewerk 446. 461. 639. 646
Siebenzahl 21. 23
Sieger über den Tod 170
Simeon 420
Simon, Richard 615. 617
Sin 449
Sinaibund 445
Sinnesempfindungen 197. 264. 268
— werkzeuge u. Glieder, deren Umgestaltung u. Verbesserung 416
Sinnet 2. 3. 4. 19. 20. 22. 34. 36
Sinnim 60
Sinnlichkeit 74. 174. 216. 431
Sittengesetz 102. 121. 134. 202
— gesetz, altruistisches 497
— lehre, christliche 123

Sittenlehre der chines. Reichsreligion 502
— reinheit 315
Sittlichkeit 5. 30. 31. 78. 124. 125. 188. 200. 201. 204. 205. 222. 246. 293. 302. 337. 343. 430. 432. 536. 539. 558. 569. 570. 572. 582. 583. 612. 621
—, autonome, religionsfreie 340. 520
—, doppelte: nichtkathol. Lehre 668 ff.
—, natürliche 309. 441
—, römische und evangelische 545
Skepsis 98. 106
Skeptizismus 187
Sklaverei 412. 665
Skotismus 214. 216. 217. 299. 303
Slaven 291
Sohn Gottes 373
Sokrates 685
Sola fides 103
Soma 228. 507
Sommer 281
Sonne 281
Sonnendienst 657
Sonnenlicht u. Wärme 166
Sonnensystem 652
Sonntag(ruhe) 411
Souveränität der Staaten 291
Sozialdemokratie 153. 155.
Spahn 397
Spanien 399. 618
Sparsamkeit 67
Speil 137. 147
Spekulation 6
— brahm. u. buddh. 186
Spencer, Herbert 3. 273. 275
Sphinx 3. 36. 544
Spicker, Gedeon 241. 248. 271. 275. 545
Spiritismus 3. 20. 27. 30
Spiritualist 674
Sprache 30
Sprachenfülle des Pfingstfestes 521. 550. 657
Spruchweisheit 85
Sringari 20
Staat 152. 161. 163. 393. 502
Staatsregierung 479
Stammrassen 28
Stammvaterschaft 167
Staudenmaier 546
Stein, Ludwig 287. 289. 291
Stellvertretung Christi 147 ff
Sterne, Carus 407. 408
Stiftungsfeier kath. Universitäten 163
Stoa 192
Stockholm 269
Stockwerktheologie 675 f.
Stölzle 365. 546
Stoff 18. 29. 30. 31. 187. 217. 227. 241. 247 f. 250. 252. 266. 326. 328
— wechsel 377. 535
Stoffwechsel und Kraftumsatz in der Gesamtnatur 647
Strafe 15. 148
Strafgericht 452
Strafvergeltung 92 f. 588
Straßburg 362
Strauß, Vikt. v. 40. 41. 43. 51. 53. 54. 56. 57. 59. 61. 93. 111. 383
—, David 621
Strebsamkeit 91
Stückwerk unseres Wissens 367
Stufler, S. J., 545. 563. 565. 579. 586. 587. 589. 591. 593. 622
Subjektivismus 107. 357. 360
Substanz 324
Substanzgesetz 322. 329. 495. 532. 642. 643
Substanzialität 188. 223. 391. 469
Succubi 27
Sünde 14. 15. 35. 88. 90. 140. 372. 676
—, läßliche 580
— mit aufgehobener Hand 591
Sündenelend 663
Sündenvergebung 115. 118. 140. 370. 376. 379. 380
Sünde wider den Hl. Geist 578. 586—588
Summanus 230
Supranaturalismus 375. 642
Susa 440
Syllabus 301
Symbolum des Buddh. 5
Synkretismus 335. 685. 686. 687
Syrer 362

T

Tätigkeit 91. 195. 258. 266. 289. 328. 332. 391. 516
Tag und Nacht 281
Talgeist 53
Tantrismus 20
Tao 38—62. 63. 65. 66. 68. 71. 73. 75. 76. 78—83. 85. 87. 88. 90. 93—96. 227. 494. 498. 510
Tao-lehre, ihr metaphys. Ursprung ist der Logos 96
Tao-sekte 95
Tao-te-king 38—40. 42. 44. 62. 63
Tao-tse 53. 92
Tarentaise 399
Tat 208. 210
Tathâgata 13
Tatian 684
Tat Jesu und die Tat Luthers 316
Tatkraft 126. 221. 263
Tatsache 206. 208. 300. 328
— Feststellung der 481
Tatsächlichkeit 195. 210. 258. 261. 289. 332
Tat- u. Erbsünde 99. 112
Taufe 128. 134. 136. 140. 662
Taufe Jesu 171
Taufwasser 137
Taxilschwindel 473
Technik 30. 85
Tempel Salomons 551
Tertullian 664
Testimonium Sp, Sti. 112
Theismus 157. 228. 242. 326. 347. 348. 350. 448. 463
—, trinit. 56
Theodicee 283. 562. 563. 565. 602. 622
Theodidaskalia 473. 485. 486
Theologen 4
Theologie 273. 479. 481
—, brahm. 228
—, chald. 227
—, jesuitische 303
—, kathol. 349. 480
—, prot. 97. 158. 178. 624
— Voraussetzung ihrer Wissenschaftlichkeit 160. 179. 480
Theophorus 681

Theosoph. 3. 6. 16. 52. 53. 93
Theosophie 42. 65
Tertullian 673
Thian-Ming 494
Thomas v. Aquin 47. 217. 220. 299. 303. 360. 475. 573. 585. 591. 592. 622
Thomismus 214. 217. 219. 321. 360. 560
Thot 227
Tiàmat 428. 431. 448
Tian 281. 494
Tiefe 51
Tiefschlaf 13
Tier 21. 22. 403. 404. 408
— erhebt sich nicht über die Natur 403
— seele 24
— verkörperung 24
Tilly 265
Tirol 396
Tod 7. 26. 27. 30. 91. 92. 94. 218. 582. 601
— Christi 628
Todesfurcht 93
— gefährten 91
— gott 7
— kampf 175
— not 372
— opfer 176
— schicksal 175
Todsünde 133. 140. 564. 578. 580
—, Begriffsbestimmung 587
—, formale u. materiale 585
—, unterschiede 581
Tohuwabohu 645
Toleranz 298. 420
Toul 398
Toulouse 361
Tradition 105 ff. 162. 340. 476
Traditionalismus 338
Tragisch 218
Transzendenz 44. 45. 139. 275. 277
— gedanken 614
Treue 54. 79
Treukner 11
Trias (Taò) 54--56
Triebkräfte der Entwicklung 608
Trient 132
Trier 373
Trimurti 228. 286
Trinität 57. 58. 60. 64. 229
Triumph 169
Tschakert 101. 126. 127. 142. 144. 302
Tschang 51. 62
Tschong-Thong 502
Tsongka-pa 20
Tübingen 155
Türmer 345
Tugend 19. 68. 69. 71. 73. 78. 89. 571. 612
— lehre 660
— stolz 68. 70
Tun 41. 44
— und Lassen 635
Turinaz, Bischof von Nancy 398. 399
Turmbau von Babel 425. 438. 550
Tyr 281

U

Übel 12. 33 601
— von außen und von innen 608
Überlieferung 301. 475
Übermensch 427 ff.
Übermenschlichkeit der Jahwe- und Christusoffenbarung 671
Übernatürliche, das 815
— im Sinne der Gottessohnschaft 370
Überseiende, das 50
Überwachung 483
Überwindung des eigenen Selbst 91
Überzeugung 297. 612
Überzeugungstreue 154
Ultramontanismus 205. 295. 310. 395. 396. 398
Umwälzung 28
Umwandlung 16. 18. 245
Unbegreiflichkeit u. Unerforschlichkeit der Ratschlüsse Gottes 572
Unchristlichkeit 152
Unendlichkeit 33. 246. 264. 276
Unfehlbarkeit 106. 300. 484
— Christi 107
— der Schrift 107
— lehramtliche 301
Unfriede 75
Unglaube 152. 269. 273. 299. 342
Unglück 90
Unglückspropheten 454
Ungnade 74
Ungunst 88
Universität 151. 178. 179. 238
—, freie 162 f. 349
Universum 35. 602
Unsittlichkeit 583
Unsterblichkeit 9. 52. 91. 99. 112. 200. 230. 274. 280. 301. 368. 378. 393. 394. 402. 496. 498. 526. 605
Unsterblichkeitsglaube 368. 498. 509
Unterordnung 502
Unterscheidung von Göttlichem u. Zeitgeschichtlichem 616
Unterschiede in Gott (nach Lao-tse) 50
— innerhalb der Todsünden 581
Unterwelt 272
Unwissenheit 79
Unzerstörbarkeit d. Materie 524
Unzugänglichkeit 87
Upàdhis 6
Upanishads 17. 18
Urbild 90
Urelemente 253
Urgeist 208
Urgrund des Ganzen 372
Urias 451
Urkraft 281
Urmaterie 247
Ur- und Weltnebel 21. 526
Ur-Sache 21. 52. 240. 244. 246 f.
Ursache 196. 206. 241. 244. 272
—, innerweltliche 434
Ursächlichkeit 15. 35. 225. 226. 332
— Gottes 561
Ursachenreihe 244
Ursachen und Tatsachen 287
Ursein 12
Ursprünglichkeit 50
Ursprung 95. 96
— der Formen chem. Wesensbildung 528
— des Lebens 652

Urstoff 21. 54. 156. 231. 249. 431
Urtatsache 206 f.
— kein zeitliches Entstehen, sondern ewiges Bestehen 307
Urvater 51. 231
Urwesen 13. 14. 19. 21
Urzeit 95. 450
Usiri 227
Ut omnes unum 550
Utrecht 269

V

Vacchagotta 11
Väterweg 17
Vâk 229
Varuna 227
— religion 506
Vater 157
Vaterland 182. 282. 314. 503
Vaterschaft Gottes 374. 379
Vaughan, Kardinal 618
Vaughan-Schwindel 310
Vedânta 8. 9. 19. 20
— lehre 6
— theologie 6
Vedastudium 9
Venus 230
Verantwortlichkeit 24. 25
Verantwortung 198
Verbalinspiration 106
Verbannung 168
Verblendung 77
Verbote 77
Verdammnis 103. 133
Verderben 584
Verdienst 97. 99. 104. 118—120. 123. 124. 126. 147 150. 169. 571
Verdienst Christi 135 f. 147. 149
Verdienstlichkeit 169
— supererogator. 123
Veremundus-Muth 364
Vererbung 241. 245. 648
Verfassung 127
Verfolgung 161
Vergangenheit 36
Vergeblichkeit 91
Vergeistigung 4. 18. 21
Vergeltung 7. 16. 17. 19. 2f. 28. 93. 112. 159. 497. 509. 605
Vergewisserung des Heils 97. 101
Vergöttlichung 19. 32. 82. 85
Verhärtung 564
Verinnerlichung 12. 16. 17. 27
Veritati (neues Universitätsgebäude) 182
Verkettung d. Ursachen 10
Verklärung 174
Verkörperungen 26
Verlangen 9
Vermögen (Besitz) 124
Vernichtung 12
Vernichtungsbefehl 450
Vernünftigkeit, objektive 282
Vernunft 194. 227. 246. 276. 289. 320. 422. 432. 672. 674
Verpflichtung 194. 198. 263. 651
Versöhnung 118
Verstand 24. 32
Verständigkeit 30
Verstockung 563
»Versuch eines neuen Gottesbegriffes« v. G. Spicker 545
Versuchung 168
Vertiefung 82
Vertrauen 168
Vertretung an der Univ. 162
Vervollkommnung 33. 35. 182. 241. 299. 482. 503
Verwehen 6
Verzicht 46. 169. 263
— leistung auf das Dasein 604
Verzweiflung 563
Veste Sion 64
Vielheit abzuleiten aus der Einheit 225
Vielwissen 83—92. 265
Virginität 100. 135
Vischun 228. 513
Vischnuismus 286. 512
Visionen 670
Völkergemeinschaft 556
Vogrinec 546
Volksaufklärung 84
— bildung 85. 236
— geist 1
— schule 153
— masse 294
— schulgesetzentwurf 153. 154
Volksverdummung 84
Vollendung 6. 12. 94. 163. 202. 203
Vollkommenes, Erklärungsgrund 225
Vollkommenheit 19. 28. 33. 85. 86. 123. 225. 232. 263. 266. 277. 307. 403. 508. 570. 688
—, selbstbewußte und selbstsüchtige 154
Vollkommenheitsideal 469
— streben 276
Vollursache der Welt 47
Vorderasien 5
Vorherbestimmung 33
Vorsehung 44. 47. 48. 89. 112
Vorstellen und Denken erweist sich als Wissen und Erkennen 261
Vorstellung 196. 203. 257. 259. 261
Vorstellungsentwurf 211
Vorstellungsinhalt 261 ff.
Vorstellungstätigkeit 259. 260
— und Außenwelt 260
Vorurteile 88
Voû rêy 40. 41

W

Wachsen 454
Wachsen nicht Gemachtwerden 639
Wärme 528
Wahrhaftigkeit 267. 617. 671
Wahrheit 10. 65. 99. 153. 179. 182. 187. 232. 256. 261. 273. 296. 297. 300. 302. 321. 337. 368. 369. 370. 375. 422 436—438. 475. 476. 482. 515. 517. 534. 556. 612. 613. 630. 662. 674. 679. 708
Wahrheiten, die 4 großen des Buddha 25
Wahrheit, Reich 535 f.
Wahrheitsbedürfnis 265
— forschung 163
— interesse 299
— sinn 276
Wahrmut, Gerhard 297 364
Wahrnehmungen 260
Waldeck-Rousseau 397

Waldeinsamkeit 508
Walten des Hl. Geistes in d. Schöpfung und in der Weltgeschichte 518
Ward W. 618
Washington 361
Wasmann 619
Wasser 70. 73
Wassertaufe 140
Wechseldurchdringung 223
Weg zur Gottweisheit 82
Wei 58
Weib 72
Weibliche, das tiefe das dritte Prinzip in Gott (nach Lao-tse) 52
Weihnacht 171
Weihnachtsgedanken 418
Wein, Gabe d. chthonischen Götter 230
Weinel 667
Weisen, die 5. 7. 45. 86. 171
Weisheit 4. 8. 14. 17. 30. 54. 65. 73. 75. 78. 81. 85—89. 91. 100. 192. 193. 212. 232. 524
—, esoterische 8.
—, Ideal 85
Weisheitslehre 8
Weisheit, selbstwirkliche Heiligkeit 558
Weisheitstat 207
Weisheitswort, schöpferisches 416
Weiß, P. A. M. 364. 542. 548
Weissagungen der Propheten 456. 684 ff.
Welt 6. 22. 23. 33. 34. 35. 159. 248. 264. 330. 371. 402. 427. 430. 431. 654
Weltall 239
Weltanschauung 4. 151. 158. 304. 306
—, mechanistische 327
Weltbild 158. 448
Weltbild, gäozentrische oder heliozentrische 447
Weltendrama 218
Weltenketten 28
Welten-Stammbaum 239
Weltentwicklung 15. 18. 21. 33. 50. 245
Welterklärung 13. 16. 183. 212. 219. 323. 325. 437. 532. 597
Welterklärung, mechanische 246
Welterschaffung 33. 156. 157. 193
Weltflucht 510
— frieden 291. 292
— frühling 229
— geist 54. 168. 176
— gericht 159
— gesetz 327
— geschichte 46. 50
»Weltgeschichte in Charakterbildern« Sammelwerk 397. 469. 546. 622
Weltgrund 251
Weltherrschaft des gesetzgebenden Gedankens 596
— der sittlichen Ordnung 660
— des Zwecks 596. 600
Weltklugheit 80
— kultur 456
— leben 307
— menschen 670
— plan 55
— prozeß 16. 23. 25. 33. 209
— rätsel 12. 219. 271. 322. 528. 533. 594. 596. 644. 651
— reich 425
— regierung 34. 50. 75
— religionen 492. 657
— schöpfer 52. 55. 223. 368
— schöpfung 410. 684
— seele 56. 230. 242
— staat 425
— tatsache 225. 226. 247
— traum 19
Welt und Menschen 634
— vergötterung 264
— verleugnung 312
— wirklichkeit 227
Wen 86
Wen-wang 86
Werkgerechtigkeit 68. 203. 204. 633
Werke, gute 14. 100. 102. 114. 126. 203. 309. 311
Werkzeug, Herstellung u. Erfindung 406 f.
Wert der Seele 369. 370. 514
Wert und Sinn des Lebens 595
Wesen 54
Wesen des Christentums 293
Wesen, göttl. 42. 53
Wesensmacht 55
Wettkampf 164
Wiederbildung des Stoffes 30
Wiedergeburt 7. 15—18. 27. 32. 35. 120. 200. 498. 509
Wiedervereinigung 27
Widersprüche im christl. Gottesgedanken 34
Wille 44. 47. 66. 214. 216. 219. 222. 223. 233. 251. 252. 268. 331. 477
Wirksamkeit 256
Wissen 4. 5. 7. 18. 30. 159. 261. 481. 489
— exaktes 367
— ist Macht 263
Wissensbildung, äußerliche 79
Wissen, empirisches und technisches 84
Wissenschaft 3. 15. 30. 155. 178. 201. 271. 272. 303. 383. 390. 393. 438. 474. 475. 478. 487. 488. 489. 535
—, esot. und exot. 14
— und Autorität 471
Wohltätigkeit 305. 311
Wohltun 70
Wollen, geistiges 76. 212. 223
Wonne 94
Wort, das ist Mensch geworden 371
Worte Christi 624
— — sind Christi Taten 625
— — Vollzugskraft der Weisheit 573
— — zur Erkenntnis 288
Willensfreiheit 25. 32. 200. 217. 309. 572. 610. 621. 648
Willenskraft 212
— leben 477
— macht 524
— prinzip 299
Willkür 247. 251. 279. 330. 333. 339
Willkürmacht 214. 234
Willmann 191

Wimmer 305
Windelband 198. 265
Winter 281
Wirklichkeit 44. 196. 199. 207. 209. 221. 256. 257. 259. 261. 272. 368. 370. 688
—, metaphys. 257
Wirklichkeitsklötzchen 188. 190
Wort Gottes 104. 107. 128
Würzburg 156
Wunder 372. 373. 670
— des Lebens 594. 609. 675
Wundermacht 168. 169
Wunderwerke 169
Wundt 188. 221
Wurzelrassen 28

Y

Yâjnavalkya 8. 9
Yang 55. 56. 227
Yama 7. 16. 17.
Yamaka 13
Yao 85
Yn 56. 227
Yü 85

Z

Zapletal P. O. S. D. 548
Zauber (Sakramente) 103
Zehngebote des Moses 441. 443
Zeichensprache 679
Zeit 36. 94. 250. 683
Zensur 154
Zentrum 493
Zentrum des Weltalls 34
Zeremonialpriestertum 633
Zeremonialritus 444
Zeremonie, äußere 574
Zervana-Akarana 229
Zeugung 57. 228
Zeus 230. 281. 435. 436. 662
Zeus-Dionysus-Pan 229
Ziel 74
Zielvollendung 226
Zion 552. 555
Ziu 281
Zufriedenheit 83
Zulassung Gottes 564
Zweck 203. 222. 246
Zweckbestimmung des Messias 168
Zweck der Natur u. Weltentwicklung 601
— der Strafe 551
Zweifel 189. 266. 299
Zweifler 206
Zweigrassen 28
Zwischenbildungen 22. 23.



